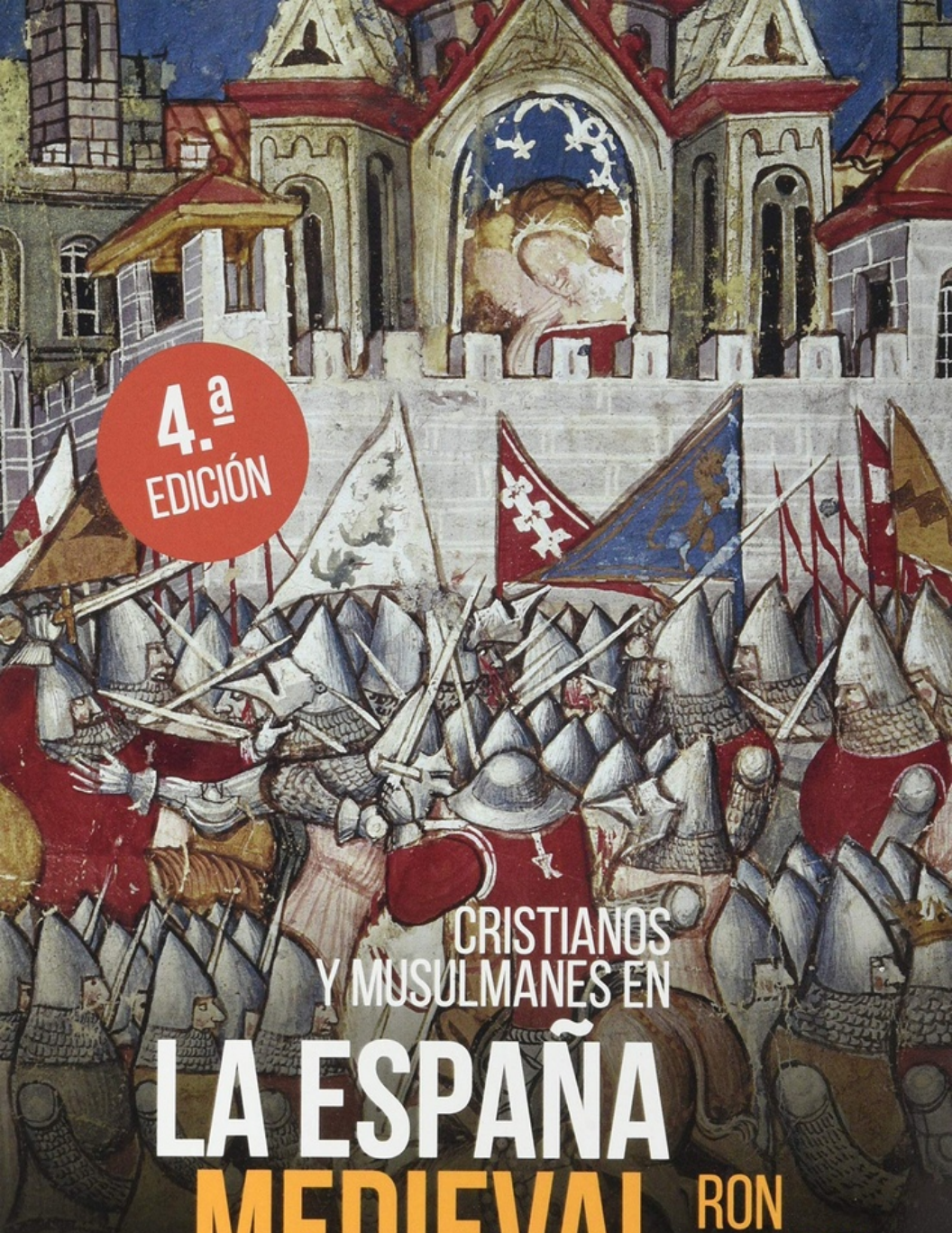

4.ª EDICIÓN

CRISTIANOS Y MUSULMANES EN

LA ESPAÑA MEDIEVAL

RON BARKAI

RIALP

RON BARKAI

Cristianos y musulmanes en la España medieval

Cuarta edición

EDICIONES RIALP
MADRID

© 1984 *by* R on B arkai
© 2020 de la presente edición, traducida al castellano por M. Bar -Kochba y A. Komay , para todos los países de habla castellana
by EDICIONES RIALP, S. A.,
Colombia, 63, 8.º A, 28016 Madrid
(www.rialp.com)
La segunda edición de este libro fue publicada
con el título *Enemigos en el espejo* .

Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución-No comercial-Compartir igual)

Realización ePub: produccioneditorial.com
ISBN (edición impresa): 978-84-321-5268-9
ISBN (edición digital): 978-84-321-5269-6

ÍNDICE

PORTADA

PORTADA INTERIOR

CRÉDITOS

DEDICATORIA

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

I. El método

II. Las fuentes

III. El tiempo

Notas a la introducción

PRIMERA PARTE

I. LOS «HIJOS DE SARA» Y LOS «HIJOS DE AGAR»

1. Las primeras informaciones

2. Primeras concepciones: «rebeldes», «impostores», «crueles»

3. ¡Oh, la España perdida!

4. Imágenes de los días de la contraofensiva cristiana: Alfonso III

5. Sarracenos, caldeos y babilonios

6. Los hijos de Agar y de Ismael, opresores de la tierra de Gog

7. Luchadores por la libertad y colaboradores con el enemigo

8. El fin de una época

9. Los «pérfidos»

Notas al capítulo primero

II. GUERRA CIVIL *(FITNA)* Y GUERRA SANTA *(ŶIHĀD)*

1. Entre conocimiento e ignorancia

2. De «idólatras» (mušrikūn) a «enemigos de Alá» (a'da'Allāh)

3. Al-Andalus es el lugar de la Guerra Santa y el califa es el muŷāhid

4. Entre árabes, muladíes y bereberes

Notas al capítulo II

SEGUNDA PARTE

I. ENTRE LAS CRUZADAS Y LA COEXISTENCIA

1. La idea de la unidad y el particularismo

2. Del mito de Pelayo al culto a Santiago

3. Héroes, tiranos y enviados de Satanás

4. Los agaritas, aliados en la guerra de exterminio contra los moabitas

Notas al capítulo primero

II. LA MENTALIDAD FRANCESA: UNA «GUERRA TOTAL». TEORÍA Y PRÁCTICA

1. Idólatras, habitantes del infierno

2. Traidores, desagradecidos

3. Carlomagno y Rolando: los héroes de la Reconquista española

4. Martirio y exterminio

Notas al capítulo II

III. EL DILEMA DE LOS AL-ANDALUCES: «PORQUERIZOS DE LOS CRISTIANOS O CAMELLEROS DE LOS ALMORÁVIDES»

1. «Un pueblo cuyos reyes se llaman todos *Qarlūh* »

2. «De Rodrigo (el rey visigodo) fue conquistada España, y Rodrigo (el Cid) la recuperó»

3. Los montados sobre el león
4. Los de tez clara frente a los morenos
Notas al capítulo III
TERCERA PARTE
I. «QUIEN CREA A LOS SARRACENOS...»
1. Luchar tanto contra los cristianos como contra los musulmanes
2. «Pro patria et fide mori»
3. Los servidores de Satán
4. Como leones y lobos que devoran rebaños de ovejas
5. Entre el buen musulmán y el mal musulmán
Notas al capítulo I
II. DEL ENTUSIASMO DE LA GUERRA SANTA A LA ESPERANZA DE LA *ISTIRŶĀ'*
1. Héroes de la Guerra Santa
2. Hijos del demonio
3. Entre el «campo de la independencia» y el «campo de la esclavitud»
4. Entre al-Andalus y el Magreb
5. En favor del poder legítimo
6. Entre la «copa del veneno» y la «esperanza del retorno»
Notas al capítulo II
EPÍLOGO
a) La dinámica de las imágenes
b) Carácter de las imágenes
c) Imágenes e ideología
d) Autoimagen y toma de conciencia
AUTOR

El origen de este libro es mi investigación, realizada bajo la dirección del profesor Emmanuel Sivan, de la Universidad Hebrea de Jerusalén, a quien le doy mi más sincero agradecimiento, así como a mis amigos y colegas de Israel y de España que me han animado y aconsejado.

Debo agradecer, igualmente, a la Escuela de Historia de la Universidad de Tel-Aviv la ayuda prestada para la traducción al español, realizada por M. Bar-Kochba y A. Komay.

INTRODUCCIÓN

El conflicto cristiano-musulmán en España ha suscitado gran atención por parte de la investigación moderna. Esta situación especial atrajo el interés de los estudiosos: durante casi ocho siglos dos comunidades vivieron una junto a la otra y entre sí en la Península Ibérica. Sin embargo, la mayoría de las investigaciones han tratado de los aspectos políticos, militares, sociales, económicos, culturales y legales de dicho fenómeno, mientras que la mentalidad, el mundo de las imágenes y de las concepciones de los dos grupos aún no han sido estudiados debidamente: ¿Qué pensaban los autores de ese período sobre sus rivales y sobre sí mismos? ¿Cómo vieron, describieron e imaginaron a su enemigo y cómo a sus propios héroes? ¿Cuál fue la imagen que adquirieron esas dos comunidades de la Península Ibérica para el historiador de ese entonces?

La imagen es, en efecto, la expresión simbólica literal de la realidad, a criterio del escritor. No se trata de una descripción objetiva de la realidad, sino del reflejo de las concepciones subjetivas de aquellos que la reseñan [1] *. Por lo tanto este libro no centra básicamente su interés en el examen de la verdad histórica, sino en el reflejo de dicha «verdad» en la concepción personal de los cronistas, sean éstos cristianos o musulmanes.*

El análisis de la autoimagen y de la del enemigo nos permitirá comprender tanto el desarrollo y la fuerza de la «mentalidad de hostilidad» entre cristianos y musulmanes como la consolidación de la autoconciencia en el seno de ambos grupos rivales. La exposición de la dinámica del conflicto desde aquellos aspectos que no pueden ser definidos en términos jurídico-legales ni cronológico-políticos, sino que pertenecen a un espacio nebuloso cuya existencia es posible constatar, pero que resulta muy difícil definir. Es un ámbito compuesto por palabras, expresiones, epítetos y asociaciones que el hombre suele utilizar a menudo, aunque no se pronuncie al respecto ex-

plícitamente. Es lo que puede ser considerado con los términos de «mentalidad» y «concepción».

El examen de la imagen toma significado en los marcos del razonamiento histórico si penetra en la complejidad del sistema de las imágenes, es decir, el examen de las imágenes del enemigo y el de las autoimágenes, como dos componentes inseparables de un solo sistema. En la realidad española, la autoimagen y la imagen del enemigo no pueden ser percibidas de la misma manera, debido tanto al pluralismo de la sociedad cristiana como al de la sociedad musulmana. Por ejemplo, al examinar una crónica castellana es muy importante comparar las imágenes de los aragoneses o de los francos con la de los musulmanes allí descritas. Sin esta dimensión comparativa la imagen podría carecer de significado. Al mismo tiempo sería un error examinar esa crónica sin tomar en consideración que los musulmanes no son percibidos como un todo, por lo que se debe tratar de ubicar y comparar las imágenes atribuidas a los nativos de al-Andalus frente a las de los bereberes del África del Norte [2] .

I. El método

El estudio de las imágenes es un método relativamente nuevo en la historiografía en general y especialmente cuando se intenta escribir la historia de la Edad Media. El método en sí se origina en las ciencias de la conducta, particularmente en el de la psicología social. El historiador que se propone estudiar las imágenes y apartarse del relativo trillado de los calificativos que un grupo atribuye a los miembros del otro, debe recurrir a los instrumentos perfeccionados que las ciencias de la conducta ponen a su disposición tanto en lo que concierne a los conceptos que usa como a los interrogantes que se formula a sí mismo.

Dichos interrogantes se refieren sobre todo a la dilucidación del modo en que se crearon y consolidaron las imágenes, tanto en el individuo como en la sociedad, así como en la ligazón mutua entre

ambos, por el examen de las funciones psicológicas y culturales que cumple la imagen en la organización de la percepción del mundo de una sociedad dada; por la clasificación de las distintas imágenes, es decir, la distinción entre imágenes «abiertas», que atribuyen a un grupo un sistema de peculiaridades que no son de un mismo tipo y que no entrañan una percepción estereotipada, frente a un sistema de imágenes «cerrado» y «equilibrado», en conformidad con el cual el grupo rival es percibido como poseedor de atributos sólo negativos [3] *. Se interesan también por un examen del proceso de consolidación de la «imagen nacional» —o de lo que se llama el* folk imagen *— que se transmite al individuo a través de la familia, la tradición, la educación y la atmósfera cultural. Recibe también el nombre de «imagen histórica», cuya consolidación y fortalecimiento dependen del grado de conocimientos que tenga el pueblo de su propia historia. Este examen es especialmente importante para nuestro análisis, pues se apoya fundamentalmente en los escritos históricos que se transmiten, en forma tradicional, a las generaciones futuras, imágenes colectivas del pasado y del presente de sus pueblos. Se interesa por la localización de la «imagen del espejo»* (mirror imagen)*, que es importante para el examen de la dinámica de hostilidad entre los dos grupos. En la base de este concepto se halla la idea de que el espejo refleja en forma invertida la misma imagen, es decir, el lado izquierdo aparece como derecho y viceversa; si se lo aplica a la imagen del conflicto se tiene: «... Lo que es negro y blanco en el sistema de autoimágenes de cierto grupo, se convierte en blanco y negro en las imágenes de los otros grupos...» La consolidación de la «imagen del espejo» está involucrada en la exageración de los elogios a la autoimagen, por una parte, y en la presentación de una imagen diabólica para el grupo adversario, por la otra* [4] *.*

Una de las dificultades que se presentan en la investigación de las imágenes es la conexión entre la imagen, el acontecimiento y el cambio que se opera en la imagen. La importancia de una modificación

de esa índole reside en el hecho que demuestra un cambio mental y a veces ideológico en sociedades que se encuentran en conflicto. Las imágenes, por lo general, tienden a estabilizarse y revelan una fuerte capacidad de oposición a los cambios. Esta inclinación se origina en la tendencia de la mayoría de los seres humanos a la consistencia cognoscitiva (cognitive consistency) *y en sus intentos de impedir confrontaciones y violaciones del equilibrio entre las imágenes y sus percepciones, por un lado, y las nuevas informaciones* (cognitive dissonance) [5] *, por el otro.*

De un modo natural surge el interrogante: ¿En qué grado y cuándo cada una de las dos partes envueltas en un conflicto dado se sobrepone a las imágenes, creencias y percepciones, consolidando un sistema ideológico que sirva de plataforma para toda la comunidad en lo que respecta al conflicto? ¿En qué medida se desarrolla el marco de las imágenes para la creación de un cerco más complejo y más perfecto de autodefinición colectiva, sea en lo que ataña a términos religiosos o a términos nacionales? La comparación de los dos marcos ideológicos —el cristianismo y el musulmán— puede explicar la modelación de la autopercepción de esas dos sociedades, que se desarrollaron en el suelo español.

La validez de la ideología —ya sea que grabe en su bandera las ideas de la reconquista cristiana o que quiera restaurar el mandamiento de la Guerra Santa contra el cristianismo— debe ser examinada conforme al grado de intensidad y de continui dad revelado a lo largo del tiempo, en los escritos históricos de estas dos comunidades. Estos y otros interrogantes habrán de guiar nuestro examen en lo referente a la creación, consolidación y comparación de las imágenes a lo largo del conflicto.

II. Las fuentes

Los investigadores que estudian la Edad Media se enfrentan con una dificultad conocida: los autores de los documentos pertenecían a

la élite ilustrada, eran miembros de la Iglesia o de la aristocracia; la mayoría de la población, en cambio, no dejó testimonios escritos. Por lo tanto sólo podemos deducir las percepciones de los redactores que pertenecían —tal como hemos dicho— a una reducida capa de la sociedad. Pero a pesar de dicha limitación, el examen de las imágenes tiene importancia por dos razones: primero, porque a veces se hallan expresiones de la mentalidad popular también en las fuentes de los ilustrados, ya sea que aparezcan como de paso o que fueron transmitidas explícitamente como símbolo de una expresión popular; segundo, porque las fuentes escritas reflejan a aquellos sectores de la sociedad medieval que se contaban en los círculos de influencia con capacidad de decisión, es decir, esas fuentes son los medios de expresión de las capas cuyas percepciones prevalecieron en el curso del conflicto.

El contenido de la crónica de la época es el más apropiado para examinar las imágenes, las actitudes y las percepciones [6] *. Por su naturaleza, la crónica es la forma más cercana por su estilo, por así decirlo, del «narrador ingenuo»; los cronistas hicieron una selección de los acontecimientos y les dieron forma por medio de vocabulario y expresiones propias de ellos. Su punto de partida era diferente del de los autores que se dedicaban a la controversia religiosa, donde la violencia de la polémica deformaba desde un principio lo que exponían por escrito. Ésta es la ventaja de la crónica sobre la poesía épica: las exageraciones y la inflexibilidad acompañan indefectiblemente a la epopeya, hasta el punto de que lo imaginario y lo sobrenatural forman una parte importante de la estructura de aquélla. Cuando se vislumbra en las crónicas una influencia épica, ésta arrastra virtualmente al cronista a tomar posiciones extremas. La crónicas, fueron escritas por miembros de la élite ilustrada, pertenecían en su mayoría a los estratos medios de la misma, lo que los diferenciaba de los intelectuales de reputación; por ello se puede afirmar, sin lugar a dudas, que aquéllos expresaban realmente la mentalidad de la clase que*

representaban.

III. El tiempo

Dado que las fuentes son fundamentalmente escritos históricos que abarcan una continuidad cronológica y que la finalidad que se ha fijado el libro consiste en el examen del desarrollo de las imágenes a lo largo del tiempo determinado como marco, decidí analizar las crónicas de cada uno de los grupos en un período de tiempo específico que se distingue por sus símbolos propios. El examen incluye el interés y los conocimientos que revela el cronista por el grupo rival, las imágenes del enemigo que aparecen en la crónica y también la autoimagen reflejada. De esta trama surgirá el desarrollo del sistema de imágenes de ambos grupos a lo largo de todo el período que está en estudio.

He circunscrito el espacio de tiempo que va del siglo VIII *a las postrimerías del siglo* XIII *, es decir, desde la conquista de España por los musulmanes hasta el fin de la «Gran Reconquista», cuando el gobierno musulmán en España se circunscribió al reducto de Granada, el sistema de relaciones entre el Islam y el cristianismo en la Península Ibérica asumió una forma nueva, cosa que requiere un estudio especial por separado. Para los fines de la presente investigación dividí dicho período en tres partes:*

Primera parte: *desde los primeros días de la conquista musulmana hasta el último cuarto del siglo* XI *. En la historia musulmana ese período comprende el emirato y el califato de los omeyas, y los reinos de taifás hasta la invasión de los almorávides, que inició una nueva época en la historia de al-Andalus. En la historia de la España cristiana ese período comprende la época de recuperación de la invasión musulmana y la creación de los reinos cristianos en la mitad septentrional de la Península Ibérica, extendiéndose hasta los días en que la idea de las cruzadas pasó a ser móvil de gran valor en las relaciones entre el cristianismo y el Islam. En este período formativo se*

crearon y consolidaron las imágenes de ambos grupos en su marco primigenio.

Segunda parte: *va desde el último cuarto del siglo* XI *hasta mediados del siglo* XII *. En este período ejercieron el gobierno en al-Andalus los almorávides, que al final fueron derrotados por los almohades. Para la sociedad cristiana de Europa fue el «siglo de oro» de la idea que animó a las cruzadas: comprendió la primera y segunda cruzada, la consolidación y culminación del reino de los cruzados en la Tierra Santa; en España fueron los días de los reyes considerados generalmente por la historiografía moderna como los realizadores del ideal de las cruzadas: Alfonso VI de León, Alfonso I de Aragón y el emperador Alfonso VII.*

Tercera parte: *comprende la época de la prevalencia de los almohades en al-Andalus y el período en que se llevó a cabo la «Gran Reconquista», a cuyo término quedó en manos de los musulmanes sólo el reducto de Granada.*

NOTAS A LA INTRODUCCIÓN

[1] En su primer trabajo sobre las imágenes (*The imagen* , Ann Arbor, 1956), K. Boulding define el significado cognoscitivo y filosófico del concepto imagen. En una serie de artículos posteriores, publicados sobre todo en el *Journal of Conflict Resolution* , aplica los principios generales de la teoría de la imagen al análisis de los fenómenos de las relaciones internacionales. Uno de los trabajos más notables sobre la aplicación de dicha teoría en la época moderna fue presentado en la obra: H. C. Kelman (ed.), *International Behavior, Social-Psycological Analysis* . Nueva York, 1965. Es evidente que la guerra fría entre los dos grandes bloques indujo a los investigadores a examinar el sistema de las relaciones internacionales sobre la base de la teoría de la imagen.

[2] La indiferencia en lo que se refiere al complejo sistema, tanto por parte de los cristianos como de los musulmanes, fue el obstáculo principal con el que tropezó B. Richard («L'Islam et les musulmans chez les chroniqueurs castillans du milieu du moyen-âge», *Hesperis-Tamuda* , t. XII (1971), pp. 107-132). El autor incluyó todas las crónicas castellanas en una sola categoría, sin tomar en cuenta las transformaciones políticas y militares que se habían operado desde comienzos del siglo XII hasta finales del siglo XIII ; no menos grave fue que ignoró la diferencia existente entre esas crónicas y lo que respecta a los distintos grupos del campo musulmán.

[3] La teoría funcionalista es uno de los intentos más importantes para explicar la consolidación de las percepciones, actitudes e imágenes. D. Katz es uno de los psicólogos sociales más prominentes en la formulación de las teorías funcionalistas para la aplicación de la creación de actitudes: «The Functional Approach to the Study of Attitudes», *Public Opinion Quarterly* ; vol. 24 (1960), pp. 163-204. Las investigaciones de M. Rokeach

son muy importantes para comprender el fenómeno de la creación, consolidación y modificación de las actitudes. Cabe prestar especial atención a la magnitud de la comparación que ha sugerido con respecto a las percepciones de dos grupos: la actitud tiene un significado real en los grupos de personas poseedoras de un denominador común (religioso, nacional, racial, político, etc.), sólo si se la compara con otros grupos del mismo carácter; por ejemplo: la concepción de un católico sobre un judío es significativa si se la compara con la concepción de ese mismo católico sobre un musulmán y/o sobre un protestante. M. Rokeach sugirió examinar también las actitudes y concepciones con los términos de «clausura» y apertura»: *The Open and Closed Mind* , Nueva York, 1960, esp. pp. 3-97.

[4] El móvil para la formación de la teoría de la «imagen del espejo» fue la guerra fría librada entre el bloque occidental y el bloque oriental. Este fenómeno en las relaciones internacionales sirvió de ejemplo vivo y apasionante para la confirmación de la teoría. De un modo más elaborado se puede hallar aplicada esa teoría en el análisis del sistema de concepciones recíprocas norteamericano-soviéticas en el artículo R. K. White, «Imagen in the Context of International Conflict» en Kelman, *op. cit.* , pp. 238-276.

[5] Desde que L. Festinger publicara sus investigaciones y su teoría sobre la disonancia cognoscitiva (*A Theory of Cognitive Dissonance* , Nueva York, 1957), éstas se han convertido en factores centrales para todo debate sobre concepciones, actitudes y sus respectivas modificaciones. A pesar de las objeciones formuladas por diversos estudiosos a una parte de las ideas de Festinger, la teoría de la disonancia cognoscitiva tiene gran importancia cuando se trata de abordar la estabilidad de las actitudes y sus modificaciones.

[6] W. J. Brandt se refirió a la importancia de la crónica como

fuente histórica en su libro: *The Shape of Medieval History, Studies in Modes of Perceptions* , New-Haven y Londres, 1966. En ese libro el autor analiza el desarrollo de las concepciones de la gente del Medievo, a partir de Isidoro de Sevilla, sobre todo lo que respecta al círculo aristocrático-clerical que tuvo su expresión en la escritura histórica. Examina particularmente las explicaciones de aquellas referentes al universo, la naturaleza, al curso de la historia y a la naturaleza del hombre. Hay un lugar especial a la evolución que se opera en las concepciones de la gente de esa época como resultado de la propagación de la influencia aristotélica en los siglos XII y XIII .

PRIMERA PARTE

I
LOS «HIJOS DE SARA» Y LOS «HIJOS DE AGAR»

1. *Las primeras informaciones*

El «período formativo» —en el que se consolidaron los primeros moldes de las imágenes en la cronografía cristiana— se inició poco después de la conquista musulmana. De ese espacio de tiempo, que se ha delimitado desde mediados del siglo VIII a mediados del siglo XI , nos ha llegado una serie de escritos históricos que difieren entre sí, a veces, por su estructura y concepciones. Pero, a pesar de sus diferencias, esas crónicas determinaron la infraestructura de las tendencias que, en etapas posteriores, pasarían a ser las líneas básicas del sistema de imágenes cristiano-español.

Las dos primeras crónicas de ese grupo fueron escritas a mediados del siglo VIII : la primera, bizantino-árabe, fue redactada en el año 741, y la segunda, de un mozárabe de Córdoba, en 754 [1] . Ambas fueron escritas por cristianos que vivieron bajo el gobierno musulmán y, por tanto, no expresan las concepciones prevalecientes en el reino cristiano soberano. Pero, con todo, cabe analizarlas, pues representan el primer testimonio de las concepciones e imágenes en el seno de los cristianos españoles poco después de la conquista musulmana.

La identidad personal de los autores de ambas crónicas está envuelta en la vaguedad. Sin embargo, en la primera de ellas se nota que el autor ha sido influido por la tradición historiográfica bizantina, que habrá de echar raíces en España aun antes de la conquista musulmana y que al parecer se basaba también en fuentes musulmanas. La inclusión, a veces incontrolada, de fuentes musulmanas hizo que un número de investigadores modernos creyera que esa crónica fue escrita por un español convertido al islamismo después de la conquista.

Con respecto al autor de la crónica del año 754, se acepta que era un clérigo mozárabe tal vez radicado en Córdoba. Desde el punto de vista informativo esta crónica se apoya en la anterior del año 741, de la que extrajo su principal información [2] .

A pesar de que la crónica bizantino-árabe fue la fuente principal de la que se nutrió la mozárabe, destacan algunas diferencias importantes en lo que respecta a las informaciones suministradas:

Primero, la crónica mozárabe profundiza el aspecto descriptivo e informativo de España y en especial de la conquista musulmana, pero restringe todo lo que se refiere a la descripción de los sucesos acaecidos en el mundo musulmán y romano, que constituyen el tema principal en la crónica bizantino-árabe.

Segundo, la crónica mozárabe se esmera en incluir fechas del calendario musulmán tanto en lo que atañe a la Hégira [I] como al período de los califas, mientras que la crónica bizantino-árabe se conforma con el calendario octaviano en boga en esa época y en el período de los emperadores. Por ejemplo, en el capítulo donde habla del reino visigodo —de los días de Chintila— indica la fecha de la siguiente manera: *Huius Eracli temporibus Cintila in era DCLXXIII anno imperii eius XXV, Arabum XVIII, regnante in eis Amer anno V* … [3] .

Tercero, la transcripción de los nombres —del árabe al latín — en la crónica mozárabe es exacta y corrige las inexactitudes contenidas en la crónica bizantino-árabe. Por ejemplo, si la primera habla de Habubeccar, la crónica mozárabe enmienda el error y escribe Abubacer. En la crónica abundan los ejemplos de este tipo.

Cuarto, la crónica bizantino-árabe no distingue entre los diversos grupos comprendidos en el Islam y generalmente usa el

nombre genérico de *sarracenos* o, con menos frecuencia, *hismalitas* . La crónica mozárabe distingue claramente entre los distintos grupos étnicos que componen la sociedad musulmana. Al transcribir de la primera crónica los datos referentes a los orígenes del Islam incluye el término *sarraceni* , pero agrega también el vocablo *árabes* . Es aún más importante la distinción que hace la crónica entre bereberes y árabes, tanto en España como en África del Norte. A los bereberes se los llama *mauri* , mientras que los árabes que se asentaron en España son llamados claramente árabes.

Ninguna de las dos crónicas profundiza en el significado de la institución del califato en el Islam, que no diferencia entre la función religiosa y temporal. La crónica bizantino-árabe interpreta esta institución como un reino y contiene expresiones como *Mohabia rex sarracenorum* . En cambio, la crónica mozárabe no hace caso del título real y se conforma con definiciones como *administratio, gubernacula, principatum* . Las dos crónicas dedican mucho espacio a la descripción de la historia musulmana, tanto en el Oriente como en el Occidente. Este interés por la historia musulmana no se circunscribe a un árido informe de crónicas, no se conforma con el nombre del monarca y la fecha de su reinado, sino que agrega minuciosas descripciones de los principales acontecimientos producidos en el mundo musulmán, para lo que recurre a fuentes árabes. Uno de los ejemplos más destacados del interés y conocimiento del Islam puede verse en el modo de describir la rebelión de los bereberes en España. El cronista sabía que el sublevado *jariŷí* se había alejado del Islam y, por tanto, les endilga a los rebeldes bereberes el nombre de herejes.

Frente a nosotros, dos cronistas que saben lo acaecido en el mundo musulmán, pero el autor mozárabe demuestra más in-

terés por este aspecto y es casi seguro que dominaba el árabe. De ese modo se explica también la exactitud cronológica, la transcripción correcta de los nombres y el relato de los acontecimientos.

2. *Primeras concepciones: «rebeldes», «impostores», «crueles»*

La imagen de los albores del Islam en la crónica bizantinoárabe se basa fundamentalmente en términos políticos; el ámbito religioso, en cambio, permanece nebuloso. Los sarracenos son considerados como rebeldes —*sarraceni rebellantes* — que atacan subrepticia y abiertamente al emperador Heraclio. Las sublevaciones contra el gobierno imperial bizantino no eran hechos raros, y la «rebelión» del Islam fue tomada por una de éstas. Puesto que dicha concepción está libre de toda tensión religiosa, puede presentar a Mahoma en forma positiva y lo describe como un dirigente (*princeps*) de origen noble, poseedor incluso de cualidades positivas: prudente (*prudens*) y clarividente. La crónica mozárabe transcribe el párrafo respectivo de un modo selectivo. Cuando reseña la expansión del Islam, lo hace desde un punto de vista secular, aunque suprime las virtudes que le confieren una imagen positiva a Mahoma; el éxito sarraceno lo atribuye a la «aptitud para el arte del engaño» (*arte fraude virtute*) [4] .

Al describir la muerte del fundador del Islam, la crónica bizantino-árabe no formula su propia apreciación de ese *princeps sarracenorum* , mas subraya el respeto y la admiración que le profesaban sus adictos, hasta el punto de «aceptarle como profeta y apóstol de Dios, en todos sus ritos y escritos sagrados». El vocablo «apostolus» que usa el cronista sirve de paralelo al título musulmán de *rasūl* , emisario de Alá, destacando así aún más la posición de Mahoma por el significado del término apóstol en el sistema de concepciones cristianas. Cabe subrayar

que la crónica no lo define ni como un mesías engañoso ni como un falso mesías, sino que presenta la concepción musulmana traduciéndola a vocablos cristianos latinos [5] . La crónica mozárabe, empero, al transcribir el párrafo de la muerte de Mahoma, suprime la imagen positiva de aquél y amplía la descripción de los sufrimientos de los romanos en manos de los sarracenos y su profeta.

Para subrayar aún más la imagen negativa del surgimiento del Islam y presentarlo como una rebelión, el cronista eligió un verbo apabullante: tiranizarse en vez de rebelarse. La crónica bizantinoárabe cuida de la imagen neutral-positiva cuando describe a los califas: a su criterio, Umar dirigió a su pueblo deseoso de lanzarse al combate tanto en el mundo oriental como en el occidental de un «modo muy experto». La crónica mozárabe transcribe dicho párrafo, pero suprime las palabras de valoración y subraya que »gobernó con crueldad» [6] .

La cualidad principal de los musulmanes como grupo, que se destaca en mozárabe, es el *fraude* . Ya hemos señalado más arriba la afirmación de que las primeras conquistas de los musulmanes en los ámbitos del Imperio romano se debieron al *arte fraude virtute* . Este elemento se repite al describirse la conquista en España; el cronista aprende en forma deformada las leyes de guerra de los musulmanes. Al describir la conquista de Toledo, el autor sostiene que ésta fue posible por una *pace fraudifica* . Describe de manera similar todo el proceso de la conquista. La «paz fraudulenta» o los «medios fraudulentos» son, según parece, los convenios de rendición por condiciones de *ṣulḥ* , que confieren derechos de propiedad sobre los bienes y cierta autonomía a los vencidos; en este sentido puede mencionarse el acuerdo entre ʻAbd al-ʻAzīz ben Mūsā y el príncipe Teodomiro [7] . No existen pruebas de que fuera eso lo que quisiera decir el

cronista, pero en el proceso de la conquista de España por los musulmanes no se han producido acontecimientos que puedan ser definidos como de *pace fraudifica* ; la mayoría de las ciudades se rindieron por vías del *ṣulḥ* y la minoría fueron conquistadas por *'anwatan* [II] . Otra imagen de los musulmanes que se repite en la crónica mozárabe es la de *crueldad* . Esta característica aparece como motivo principal en las lamentaciones por la España conquistada: en un capítulo conmovedor el autor sostiene que la crueldad musulmana causó sufrimientos sin precedentes en la historia de la humanidad. Mūsā —el caudillo conquistador— arrasó antiguas y hermosas ciudades, pasó a cuchillo y exterminó a la población por medio del hambre; crucificó despiadadamente a sus dignatarios y nobles, descuartizó a jóvenes y niños, sembró el horror en España [8] . Esas crueldades no son propias de un solo individuo, ya que por medio de ellas los sarracenos conquistaron el reino de los visigodos y en su ciudad más venerada, Córdoba, establecieron la sede de su reino depravado (*regnum efferum*).

Podría alegarse, por supuesto, que la descripción de las crueldades musulmanas son un componente obligatorio en el género literario de las lamentaciones. Habría en ello cierta verdad, pero aun así las lamentaciones entrañan el reflejo de cierta imagen de los conquistadores musulmanes, sobre todo porque no se trata de un capítulo de excepción, sino que, por el contrario, se conjuga perfectamente en la crónica con las concepciones e imágenes del Islam. Esta imagen de la conquista habría de transmitirse a las crónicas cristianas durante muchas generaciones. La lamentación no es la única expresión que trata de la concepción de la crueldad de los musulmanes. El gobierno del valí Yaḥyā al-Kalbī (726-728) es descrito con las palabras *crudelis* , *terribelis* . Y de ese modo habla también de Anbasa, que invadió la tierra de los francos, aplicó un doble impuesto a los

cristianos y «ansiaba la destrucción demoníaca». Semejante grado de crueldad distingue también a los bereberes rebeldes del norte de España, bajo la dirección de Munusa. Estos derramaron sangre cristiana inocente y quemaron en la hoguera a Anambado, obispo de la ciudad de Urgel.

En la crónica bizantino-árabe aparecen muchas imágenes positivas de los musulmanes, que de la crónica mozárabe fueron en su mayor parte suprimidas. Pero tampoco ésta es unidimensional. Está caracterizada por cierto grado de apertura, que se expresa en imágenes positivas de los musulmanes y del Islam: el cronista señala que entre los árabes es habitual que el gobernante nombre su sucesor y que el gobierno se transmite al heredero «sin ningún tipo de lucha» [9] . Esta generalización es sorprendente y difícil de explicar. Es cierto que los califas Omeyas tenían la costumbre de nombrar sus sucesores, pero el cronista sabía muy bien que en las luchas violentas que acompañaban el cambio de gobernantes durante el período de los califatos en general y en España en particular abundaba el derramamiento de sangre.

Con un grado similar de apertura, la crónica mozárabe se refiere a las imágenes positivas de algunos califas y valíes. En parte esas imágenes son transcripciones de la crónica bizantino-árabe y en parte las anima su propio espíritu. Una excepción de la imagen que es aceptada en la crónica se encuentra en la descripción del califa ʻUmar II (717-720). El cronista transcribe el elogio de la crónica bizantina: era bondadoso (*benignitatis*), paciente (*patientia*) y le respetaban tanto sus connacionales como los extranjeros. A esta descripción el cronista mozárabe agrega que no había existido otro como él entre los árabes del reino. La historia de ʻUmar II demuestra, por cierto, que sobresalió entre los califas Omeyas. Prestó especial atención a los proble-

mas internos; en un intento de reconciliar a los distintos grupos étnicos, devolvió a los cristianos la iglesia de Tomás en Damasco y redujo el peso de los impuestos que les había sido aplicado en todo el califato. Estos hechos pueden, en cierta manera, explicar las alabanzas del cronista mozárabe.

Una actitud semejante, debida a móviles similares, adoptó el cronista mozárabe con respecto a ʻUqaba ben al-Ḥaŷaŷ a-Salūlī. Éste llegó a España como gobernador valí (734), tras cuatro años de gobierno tiránico de ʻAb al-Malek al-Fihrī, que virtualmente exprimió a los habitantes del país, tanto musulmanes como cristianos, con duros impuestos por medio de un gobierno corrupto. Según el cronista, dicho valí reimplantó el orden en España y, lo que fue muy importante para la minoría mozárabe, «abolió los gravosos impuestos, suprimió a los hombres de iniquidad y afianzó el imperio de la ley y la justicia» [10] . La imagen positiva de ʻUqaba a ojos del mozárabe no fue obstáculo para que describiera más adelante los preparativos del gobernante para emprender una operación bélica contra los cristianos del norte. El cronista parece ser, en este caso, un prisionero de la imagen que él mismo creara, hasta el punto de adoptar actitudes como si fuera copartícipe de la lucha interna musulmana. Describe la campaña de ʻUqaba contra los rebeldes bereberes como si se tratara de la lucha de un héroe contra traidores y promotores del mal.

Un examen de las imágenes de los musulmanes contenidas en ambas crónicas permite extraer varias conclusiones con respecto a su carácter: las imágenes de la crónica bizantino-árabe son en su mayoría neutras y a veces suscitan simpatía hacia el Islam. La actitud general que se deduce del total de las imágenes es casi siempre cognitiva y emotiva. De aquí se infiere cierta alienación del tema por parte del cronista. En las imágenes

de la crónica no hay ninguna expresión de etnocentrismo y ningún intento de crear un estereotipo de un grupo dado. En cambio, en la crónica mozárabe las imágenes musulmanas son, evidentemente, definidas y claras: en el aspecto general predomina el componente emotivo y se mantiene la imagen negativa. Se nota un aire de etnocentrismo, al que nos referiremos en detalle más adelante, cuando se examine la imagen en sí. Dos concepciones —casi estereotipadas en las imágenes de la crónica— son el fraude y la crueldad. Pero cabe decirlo explícitamente: a pesar de que esas imágenes se repiten hasta crear una sensación de estereotipo, no se trata de un estereotipo inequívoco. Es decir, la imagen no expresa una concepción «cerrada». La única generalización consciente a lo largo de la crónica es, por cierto, positiva: elogia la forma en que se cambia el gobierno en el Islam. A pesar de que las imágenes en ambas crónicas son de un tipo primitivo, en su mayoría no tienden a la «inflexibilidad» ni al «encierro». Este aspecto tiene especial importancia en la crónica mozárabe, donde predomina la imagen negativa. Su apertura no es el resultado de la transcripción incontrolada de la crónica del año 741, ya que ese elemento se halla también en sus propios capítulos, especialmente aquellos que tratan de España. La crónica mozárabe suministra una información abundante y más exacta sobre lo acaecido en la España musulmana, es rica y más compleja en sus concepciones, no se refiere al mundo musulmán como una unidad monolítica y hace una clara distinción entre árabes y bereberes. La imagen de los bereberes es totalmente negativa, mientras que la de los árabes es más compleja.

En ambas crónicas las imágenes están enfocadas en el campo de las asociaciones políticas y no de las religiosas. Ambas son pobres en cuanto a las imágenes de carácter y faltan por completo las imágenes físicas. No hay la menor insinuación sobre la

conducta, sea en el campo político o en el ideológico, y no contienen ninguna recomendación en favor de la actividad cristiana en contra de la conquista musulmana, ni en forma directa ni como una visión para los días del juicio final.

3. *¡Oh, la España perdida!*

La posibilidad de examinar una autoimagen cristiana en esas dos crónicas de mediados del siglo VIII es muy limitada. Las dos se circunscriben a describir la historia cristiana de la España visigótica, respaldándose principalmente en la historia de Isidoro de Sevilla y en la narración de la conquista musulmana. Mas no es posible hallar en ellas una descripción de la realidad cristiana más allá de los campos de la dominación y prevalencia musulmana.

Puesto que la conquista de España por los musulmanes está descrita en detalle sólo en la crónica mozárabe, la pregunta principal relevante al presente examen es la concepción del cronista en lo que atañe al grado de responsabilidad de los godos por el desastre que cayó sobre España. Esta concepción tiene gran importancia en lo que se refiere a la consolidación de la autoimagen, sobre todo cuando fueron fundados los reinos cristianos en el norte de la Península Ibérica. No cabe la menor duda que el cronista acusa a la clase gobernante, a la nobleza visigoda. Acusa a un sector de la nobleza por haber colaborado con los invasores «… por su avidez de poder que les hizo perder tanto el reino como la patria» [11] . El cronista lanza graves cargos en contra del metropolitano de Sevilla, que huyó por miedo a los invasores árabes y abandonó tanto su patria como la grey de Cristo. España, mientras que sus enemigos la atacaban, se vio castigada por el desvarío de una guerra fraticida. Entre todas las fuentes cristianas y musulmanas del siglo VIII , ésta es la única crónica que menciona a un noble cristiano de la

región de África, Urbano, que abrió las puertas de España ante los musulmanes. En la historiografía moderna la figura de este traidor suscita controversia. La mayoría de los historiadores tratan de corregir el texto de la crónica, pero las enmiendas deben ser tomadas con reserva, pues se basan en versiones muy posteriores [12] . Frente a una serie de figuras de traidores, la crónica destaca la figura heroica de Teodomiro, luchador y hombre de letras, que venciera a los bizantinos que atacaron las costas de España y se granjeara muchos elogios tanto de los cristianos de Oriente como de Occidente. Este príncipe cristiano logró resistir a los invasores musulmanes y, conforme al acuerdo que éstos debieron firmar con él, dejaron en sus manos el gobierno de la provincia.

Hay quienes ven en la crónica mozárabe una versión representativa de la tradición española meridional-romana, que acusa a los godos por el desastre de España, a diferencia de la tradición septentrional, que se ve a sí misma como la legítima continuadora de la tradición del reino visigodo [13] . Esta teoría debe ser impugnada por lo menos en lo que atañe al sur. El interés del cronista estaba centrado necesariamente en el reino y la nobleza, y a éstos les endilgó todos los éxitos, así como todos los reveses. El examen de las imágenes de la crónica impugna la concepción de que exista una acusación colectiva de base étnica. Las imágenes de los visigodos son complejas, abiertas y carecen de estereotipo. Entre sus reyes el autor menciona personalidades fieles al cristianismo y a su patria, como por ejemplo Sisebuto, Vitiza y Teodomiro. Frente a ello exhibe a tiranos como Egica, traidores como Urbano y cobardes como el metropolitano de Sevilla. El cronista se abstiene de acusar a Rodrigo, último rey godo de España, como suele hacerlo la mayoría de los cronistas cristianos posteriormente. Pero, a decir verdad, aunque el cronista mozárabe no acusa a los godos de un

modo colectivo por la derrota, no se siente identificado con ellos. A lo largo de la crónica no hay una expresión que permita suponer una pertenencia al pasado visigodo, fenómeno característico de las crónicas posteriores.

El círculo de identificación y de autoidentidad del cronista mozárabe queda aclarado en el capítulo de las lamentaciones por la pérdida de España, donde el autor deja de lado su estilo árido de cronografía y pone de relieve sus tempestuosas emociones «… aun cuando todos los miembros del cuerpo se conviertan en lengua, el género humano no podrá relatar el dolor de España» [14] . Para realzar esa imagen, el autor iguala el destino de España con infortunios que conmovieron las capitales de la antigüedad: Troya, cuyo fin fue sellado; Jerusalén, destruida luego que el profeta hiciera pública su predicción; Babilonia, cuya suerte quedara grabada en el muro, y los mártires que sacrificaron su vida por la fe en Roma. El dolor y la humillación de España sobrepasa todas esas aflicciones.

Tal vez exista un nexo entre dicha lamentación por la *damna Spanie* y la «alabanza de España» (*De laude Spanie*) en la «Historia de los godos» de Isidoro de Sevilla [15] . Éste es uno de los más exaltados escritos de alabanza a un país publicados en el Medievo; su influencia en la modelación de la autoconciencia española se conservó a lo largo de los tiempos. El vínculo entre la lamentación de la crónica mozárabe y la «alabanza de España» del historiador de Sevilla reside en la concepción que ambos tienen sobre la peculiaridad de España y su superioridad en el mundo; Isidoro describe a España como la santa y bendita madre de los pueblos; a la versión del cronista mozárabe sobre el dolor de España podría haber llegado sólo aquel que se elevara por encima del existencialismo de Troya, la santidad de Jerusalén y la importancia de Roma.

El cronista mozárabe ignora casi por completo el significado religioso del conflicto cristiano-musulmán en España, aunque percibe que la conquista de España es parte de la expansión del Islam por el mundo entero. En ese espíritu se abarcó también la lucha con Bizancio: en términos de lucha de sarracenos contra romanos y no de Islam contra cristianismo; es decir, un conflicto político-territorial, no religioso-ideológico. El elemento religioso sólo existe —en la concepción de la conquista musulmana de España— como un castigo divino (*iudicium Dei*) conforme al modelo bíblico de castigo al pueblo de Israel.

A la par que limita toda interferencia de las fuerzas superiores, la narración enfatiza la actividad del hombre. El lugar principal en el drama de la conquista está centrado en dos figuras: el traidor Urbano y, frente a éste, el héroe Teodomiro. Esta estructura confiere a la crónica el carácter de un drama literario, donde se vela por el equilibrio de los dos polos.

En el análisis de la imagen del enemigo musulmán y de la autoimagen hispano-cristiana, conjuntamente sorprende que en estas dos primeras crónicas cristianas, escritas después de la conquista, los musulmanes no sean definidos como *enemigo* , nombre tan normal cuando se trata de una confrontación de grupos antagónicos. Si nos aferramos a la expresión «justicia de Dios», los musulmanes eran más vistos como el «látigo del Señor» que como verdaderos enemigos. En ninguna de las dos crónicas se expresa la idea de reconquista, ni como una aspiración para los «días del Mesías», ni como un deseo inmediato. La crónica mozárabe no menciona ni insinúa actos de oposición cristiana a la conquista musulmana, a pesar de haber sido escrita unos treinta años después de la rebelión de Pelayo y sus hombres en los montes asturianos. Esta rebelión es relatada por primera vez en las crónicas de fines del siglo IX; es difícil

de creer que si en verdad hubo actos de resistencia no hayan tenido expresión en una crónica que describa tan meticulosamente los combates librados entre los valíes de al-Andalus y los francos. ¿Por qué esos combates son relatados tan en detalle, mientras que se ignora la confrontación hispano-musulmana?

La impotencia ideológica pudo haber sido consecuencia del impacto causado por la conquista y el poderío musulmán, como también, tal vez, por la tolerancia religiosa con que los conquistadores trataron a los pueblos sometidos. La primera reacción cristiana extrema se produjo sólo cien años después, con el sacrificio de los mártires que murieron voluntariamente en Córdoba.

4. *Imágenes de los días de la contraofensiva cristiana: Alfonso III*

Una diferencia de casi ciento treinta años media entre la crónica mozárabe y la serie de crónicas que aparecen en el último cuarto del siglo IX en el reino de las Asturias. Se podría buscar un significado para esa brecha arguyendo que las crónicas se perdieron, pero es difícil reconciliarse con la idea de que no quedara alguna huella de los textos redactados durante un período tan largo.

El prolongado silencio nos impide evaluar las concepciones y actitudes cristianas en ese período de tiempo. Pero se puede colegir de esa época la falta de una sensibilidad ideológica y que el conocimiento de sí mismo estaba poco desarrollado en la comunidad cristiana.

Sin embargo, frente a esos silencios resalta la abundancia de material del período de Alfonso III (866-911), tanto por su número como por la talla de los autores: la Crónica Profética —un relato «histórico» breve, que mereció ese nombre por el mensaje especial que transmite— fue redactada, posiblemente, durante el reinado de Alfonso III por un seglar mozárabe, que

emigró de alAndalus al territorio cristiano [16] . La Crónica de Alfonso III, escrita por el rey mismo o por algunos de sus colaboradores, es la primera versión, la secular conocida con el nombre de *Rotense* , mientras que la segunda, más erudita, es denominada *Sebastiani* [17] y fue redactada por un seglar, que no sólo enmendó el latín defectuoso de la versión real, sino también una parte de las concepciones que contiene [18] , y la Crónica del monje de Albelda, que expresa la concepción del mundo de un seglar de la España septentrional [19] .

5. Sarracenos, caldeos y babilonios

El autor mozárabe de la Crónica Profética dominaba, según parece, la lengua árabe. Eso se deduce de su correcta transcripción de los nombres musulmanes; escribió, por ejemplo, *Abderrahman* , conservando el acento o duplicando la letra después de -al-, que se adhiere a ciertas letras [III] . La crónica refiere la historia de tres dinastías musulmanas: la primera comienza con Abraham e Ismael y termina con Muḥamed I, el tercer emir de los omeyas de España (852-886). La segunda trae la lista de valíes que gobernaron en al-Andalus, desde Mūsā ben Nusayr hasta Teube. La tercera enumera los emires de Córdoba, desde Yūsuf al-Fihrī hasta Muḥamed I. El modo con que enfoca la historia musulmana difiere de todas las otras crónicas, que ven la historia de al-Andalus como parte de la Historia de España. En la Crónica Profética el relato de la historia musulmana cumple su cometido más definido: calcula los días que aún restan para el término del dominio musulmán en España.

El monje de Albelda extrajo sus conocimientos sobre el Islam, según parece, de la Crónica Profética. Transmitió con exactitud las fechas (años y meses), los nombres de los gobernantes de alAndalus, definió debidamente sus funciones y cargos. Tradujo el concepto de valí como *dux* (o duque), a sabien-

das de que los valíes estaban subordinados a los califas, que los nombraban, tal como los duques eran nombrados a su vez por los reyes. Describió correctamente el período de los valíes hasta la aparición de ʻAbd a-Raḥman I: los gobiernos de este período duraban muy poco, pues, por lo general cesaban con el asesinato del valí. El cambio de *status* de los gobernantes de al-Andalus, de la dinastía de los omeya de Córdoba, adquiere forma en la crónica, donde el vocablo *dux* cede su lugar al vocablo rex, que representa la soberanía del emir en los límites de al-Andalus [20] . El autor dedica varios capítulos a la historia del gobierno musulmán en España paralelamente a la historia de los reyes de León y de Asturias. Se debe ver en esto una evidencia de la integridad de España, cuya Historia debe ser relatada conjuntamente con la de al-Andalus.

La Crónica de Alfonso III, en sus dos versiones, no se interesa por el Islam ni por los musulmanes, como tampoco por la política de los territorios bajo conquista, sino cuando atañen de algún modo a la historia del reino de Asturias-León. Ambas versiones usan sin distinción los términos *sarracenos, ismaelitas, caldeos* y *árabes* . El uso de los distintos términos no es para distinguir entre diferentes grupos de musulmanes, como sucede en la Crónica del año 754, sino para servir a las distintas imágenes, según sean las circunstancias (aunque esta regla no es respetada con excesiva meticulosidad). El vocablo *sarraceno* tiene en esta Crónica un matiz peyorativo. Se usa sobre todo en la descripción de los exitosos ataques musulmanes. El término *caldeo* figura principalmente cuando se relata una derrota musulmana o la destrucción de su ejército. Este vocablo, aunque parezca bíblico, es una expresión clásica y en la literatura (latina) sirvió para denominar adivinos o astrólogos traídos del Irak o de Siria; ya entonces se le otorgó a ese vocablo un significado negativo [21] . El término *ismaelita* aparece por lo gene-

ral en contextos religiosos.

La distinción entre las instituciones gubernamentales musulmanas no es tan clara ni exacta como en la Crónica Profética o en la de Albelda. El califa es concebido como un *Rex Babilónico* , concepto que más bien define un lugar geográfico: Babilonia era la enemiga de Israel, y en la conciencia cristiana eso es similar a las relaciones de hostilidad entre el Islam y el cristianismo (la nueva Israel). Babilonia es también sinónimo de pecado y de adulterio, representados a menudo en los dibujos y esculturas de la Edad Media bajo la forma de una mujer llamada «Babilonia la ramera» [22] . Sin embargo, el autor sabía que los musulmanes de alAndalus pagaban un tributo permanente al califa «hasta que eligieron su propio rey», es decir, hasta que ʻAbd a-Raḥman fundó el emirato de Córdoba.

Una comparación de las tres crónicas demuestra que la Profética y la de Albelda, que es transcripción de aquélla, se interesaron profundamente por el Islam y proporcionaron datos más exactos que la Crónica de Alfonso III. En el caso de la crónica mozárabe los hechos aparecen como naturales, ya que el autor vivió en medio de la sociedad musulmana. Este hecho debe ser destacado especialmente porque se trata de una crónica que fue redactada en territorio eminentemente cristiano. Lo que se necesita dilucidar, sobre todo, es hasta qué punto el interés y los conocimientos influyeron en el sistema de imágenes de los autores de las crónicas.

Las tres crónicas continúan con la tradición de las del siglo VIII , pues está ausente el intento de encarar al Islam como una revelación religiosa, o de proporcionar cualquier información sobre los principios de la fe musulmana. Una excepción en este sentido es la Crónica de Albelda, que ofrece algunos datos superficiales y deformados sobre los orígenes del Islam. No es

imposible reducir el problema argumentando que la crónica no es un texto de la polémica religiosa. Eso no sería correcto en el caso de la Crónica Profética, cuyos principales razonamientos se basan en la interpretación bíblica, ni explica tampoco los datos deformados de la Crónica de Albelda. Es posible suponer que informaciones más exactas se hallaban en las manos del mozárabe, que vivía en un medio musulmán, y tal vez también en otras manos, pues un trabajo polémico cristiano, antimusulmán, influido por otro escrito de Damasco, ya se encontraba en España a comienzos del siglo IX y contenía versículos del Corán traducidos al latín [23] . Por consiguiente, cabe suponer que ni el desconocimiento ni la deformación son casuales.

6. *Los hijos de Agar y de Ismael, opresores de la tierra de Gog*

El intento por crear una imagen colectiva de los musulmanes es sustancialmente negativo. La Crónica Profética se centra en los apelativos de ismaelitas, agarenos, sarracenos. Por un lado, el autor discute etimológicamente los apodos dados a los musulmanes, y por otro, quiere demostrar la inferioridad del origen de aquéllos frente al linaje de los padres del cristianismo. Según su versión, el origen del nombre sarraceno debe buscarse entre los propios musulmanes [IV] , que lo adoptaron de un modo indebido: «los sarracenos alegan de mala fe que descienden de Sara. Pero en verdad son agaritas de Agar e ismaelitas de Ismael». Es decir, pretenden para sí la majestuosidad de la pertenencia a Abraham —el padre original— y a Sara, la dama, su esposa legal. Pero en realidad sólo son descendientes de la criada Agar y el padre de su linaje es Ismael, el hijo de la criada, que fuera expulsado junto con su madre de la casa de Abraham. La desavenencia con respeto al linaje de los padres del cristianismo no es presentada explícitamente en el texto, pero se la puede intuir cuando el autor destaca la procedencia y la prosapia

genealógica. Esta interpretación etimológica es uno de los ejemplos aleccionadores sobre la creación de la autoimagen y de la imagen del enemigo, como dos conceptos estrechamente correlativos, donde uno queda determinado por la definición misma del otro.

El autor de la Crónica de Albelda se esmera en construir la imagen negativa del Islam de un modo presuntamente lógico: el nefando Mahoma (*nefandus Mahomat*) predicó su pérfida doctrina (*nequitia Lex*) a los pueblos necios (*stultis populis*) [24] . Esta frase —donde sólo las palabras de enlace son neutrales— está compuesta por tres eslabones pseudo-silogísticos ligados entre sí: puesto que Mahoma es repugnante, su doctrina debe ser perversa y una doctrina de esa indole sólo puede ser aceptada por pueblos necios. Pero puesto que la primera afirmación pertenece al tipo de «fe primitiva», la concepción en su conjunto no puede llegar a un alto nivel. El apelativo sumamente pérfido (*iniquissimus*) acompaña permanentemente a Mahoma en dicha crónica como también en la Profética.

La Crónica Profética no es de una estructura o contenido habituales en ese tipo de escritos históricos. La idea central que la guía e influye, tanto en su estructura como en su estilo literario, es que ya se han cumplido los días de dominación musulmana en España y que ésta habrá de cesar en breve. Para crear una imagen más fidedigna, la crónica transcribe, adaptándola a las condiciones españolas, la versión de las «profecías de los pueblos» de Ezequiel (cap. 24 y ss.). Surge un aire de autenticidad como consecuencia de la copia de varios versículos íntegros, modificados sus textos al utilizarse las fórmulas bíblicas y transcribiendo las ideas contenidas en las profecías de Ezequiel. Como resultado, el conjunto de imágenes de la crónica son imágenes bíblicas.

El autor eligió precisamente la profecía de ira contra «Gog de la tierra de Magog» y convierte a los hombres de Magog en los héroes de la narración; el destinatario de la profecía de ira es Ismael. En la versión original Gog es una especie de látigo divino con que el Señor castiga al pueblo de Israel por sus pecados. En la versión cronística esa función es cumplida por Ismael, que tiene por cometido castigar a la gente de Magog (es decir, a los godos [25] pecadores): «… E ingresarás en tierra de Gog con pie plano y matarás a Gog con tu espada y pondrás el pie en la cerviz de él y harás siervos tributarios» [26] . En la profecía de Ezequiel el profeta dice a Gog: «y romperé tu arco en tu mano izquierda y haré caer tus saetas en tu mano derecha» (Ez 39, 3). El cronista recurre a este versículo, trastocando su significado: fortaleceré a Ismael como látigo del Señor, pondré la espada en su mano izquierda y las flechas en su mano derecha. Y concluye con las palabras de la versión original: «Para que caigas sobre los pueblos y se postren sobre ti, tal como se inclina la paja ante el fuego.»

A esa mezcla el autor agrega su propia interpretación para adaptar la profecía a lo que ocurrió en España: la tierra de Gog es España; el pueblo godo, que es Magog, fue castigado con la espada de los ismaelitas, que le impusieron coactivamente un tributo (adaptando el concepto bíblico a la *ŷizya* que pagaban los cristianos). Cuanto más trata la crónica de imitar la profecía de Ezequiel, tanto más se contiene el cronista en la creación de la imagen musulmana recatada, pues ve en el musulmán parte del plan divino. Pero en el último párrafo la crónica abandona el freno autoimpuesto y profetiza el fin del dominio ismaelita cuando éste cumplía ciento setenta de duración, destacando su imagen negativa. Por primera vez utilizar el término de «enemigo», al expresar el anhelo de venganza sobre el enemigo y salvar a los cristianos, redimir al mundo de las garras de Satán

y liberar a la Iglesia del yugo de los ismaelitas [27] .

El autor de la Crónica Profética adaptó el mensaje ideológico al estilo literario, convirtiéndolos en una sola unidad. Después de su elaboración en lo que concierne a la interpretación tipológica, la profecía adquiere un significado simbólico independiente. El texto de Ezequiel le sirve de modelo y sobre dicha base el autor elabora la realidad española especial. Es una elaboración imaginativa que comprende la situación histórica de España, ubicándola sobre el trasfondo de un símbolo adecuado. La necesidad de recurrir a las profecías de Ezequiel provoca al lector en un sentido específico. Es la expresión de la concepción del autor para encarar el destino del Islam en España, a través de símbolos o imágenes que pueden ser hallados en la capa superior de su propia cultura: en las Sagradas Escrituras. De ese modo, su afirmación sobre el final inminente del Islam en España adquiere una incuestionable calidad de profecía. Pareciera que el autor de la crónica lo cree y quiere persuadir a sus lectores de sus propios pronósticos en lo que concierne a la proximidad de la fecha final.

Pero, a pesar de su estilo profético, la crónica no garantiza que el enemigo desdeñado desaparezca en una fecha indefinida en lo postrer de los tiempos, como solían anunciar los profetas de Israel, sino que prevé el «retorno del reino de los godos» en los días del rey Alfonso III, «que pronto habrá de reinar sobre todo el suelo de España» [28] . Es difícil comprender cómo podía creer el autor en el cumplimiento de su profecía, conociendo la situación político-estratégica y la relación de fuerzas entre musulmanes y cristianos, a no ser que estuviera impregnado del espíritu apocalíptico que se había posesionado de muchos mozárabes de Córdoba a mediados del siglo IX que dio origen al movimiento de mártires voluntarios. Tal vez el autor quería

impregnar de ese espíritu a los intelectuales de entre los clérigos y asesores del rey Alfonso III en el reino de Asturias.

Ambas versiones de la crónica de Alfonso III conservan los motivos principales de la imagen del musulmán que distingue la crónica mozárabe del año 754. El primero de esos elementos es la *crueldad* y la *perversidad* del musulmán, sobre todo en la descripción de la conquista de España. El segundo elemento es la *traición* y la *impostura* . Sirve de ejemplo el rebelde *Mahazmuth* , a quien Alfonso el Casto diera asilo, pero que siete años más tarde se levantó en armas contra su benefactor. Los Banū Qāsī, los muladíes (*muwaladūn*) que se alzaron contra los emires de Córdoba, son definidos como godos que fueron convertidos engañosamente al Islam: «Cierto Muza de nación godo, pero engañado en el rito mahometano con toda la multitud de su gente…» [29] . En otro pasaje cuenta sobre musulmanes que capturaron por medio del fraude (*per fraudem*) a dos duques francos. El tercer elemento es la cobardía del musulmán.

En ambas versiones de la crónica la información histórica es selectiva: con excepción de la derrota de los godos cristianos durante la conquista de España, no se hace mención de ningún revés cristiano que haya sido causado por los musulmanes. Más aún, varias veces se destaca el firme deseo de los reyes cristianos de luchar contra los musulmanes, que se abstienen de combatir por el miedo. Aun cuando los musulmanes revelaron temeridad al invadir el reino cristiano, estos últimos son presentados como «más bravos» y que aniquilan a los invasores [30] .

Un nuevo e importante elemento que se incorpora en las dos versiones de la crónica a la imagen aceptada es el apetito de los musulmanes por poseer mujeres cristianas. El rapto de la hermana de Pelayo, perpetrado arteramente (*ingenium*) por Munuza, es la primera mención de ese deseo sensual, que habría de

volverse un motivo permanente y de mucha influencia en la creación de las imágenes repulsivas en la literatura histórica cristiana; es una imagen sexual, cuyo fundamento está en el forzamiento de la mujer cristiana a mantener relaciones sexuales con el musulmán, sea por medios legales (el matrimonio) o por la fuerza (violación). Esta concepción habría de desempeñar un importante papel en la imagen que habrá de exhibir a los musulmanes como impuros y mancilladores, y esto por influencia del concepto de pureza de la Virgen María, en la que se personifica toda mujer cristiana honrada, como también en el conjunto general de las imágenes en la lucha de lo puro contra lo profano.

7. *Luchadores por la libertad y colaboradores con el enemigo*

La concepción del héroe a comienzos de la Edad Media y en el período intermedio de la misma entrañaba mucha tensión. Esta se debía a la diferencia —y a veces a la contradicción— entre la tradición tribal germánica, que glorificaba al burlador amante de la guerra, y la tradición cristiana, que santificaba al mártir que moría por su fe.

Las crónicas cristianas españolas de la época de la Reconquista trataron de combinar en la imagen de sus héroes ambas tradiciones: la devoción cristiana y el heroísmo en el campo de batalla. En un principio, cuando se fue creando la imagen del héroe hispano-cristiano, en las crónicas del siglo IX , se destacaba la imagen del héroe individual y a través de éste podía verse la personificación de una imagen colectiva cristiana; de igual manera, la imagen del musulmán estaba formada por las imágenes individuales descritas en las crónicas del período formativo.

La Crónica de Alfonso III y la del monje de Albelda se centran de un modo natural en la figura de los reyes cristianos de

los siglos VIII y IX . Ambas, sin embargo, dedican un largo capítulo a la descripción del gobierno de los últimos reyes godos como parte integral de la historia de los reyes de Asturias y de León, con el propósito de destacar la posición legítima de esos reyes y la continuidad de la tradición goda en el siglo IX . El prólogo de la Crónica de Alfonso III en su versión erudita trae una carta del rey, en la que pide al obispo Sebastián que escriba la historia desde los tiempos del rey godo Wamba hasta sus propios días.

La autenticidad de la carta —llena de graves errores— es puesta en tela de juicio, pero aun así es un hecho aleccionador que el autor sienta necesidad de enfatizar que su escrito entraña una continuación de la historia de los godos de Isidoro de Sevilla. Aunque éste no concluyó la historia con el relato que se refiere al rey Wamba, el cronista comienza desde ese punto, no por motivos cronológicos, sino por razones de concepción. La coronación de Wamba tuvo lugar en una hora de gracia: una abeja voló de su cabeza al cielo como si fuera una señal divina por su éxito. Éste fue el único rey godo favorecido por una señal así… y con él se inicia la crónica.

La grandeza de Wamba, según el cronista, proviene de sus brillantes victorias en las luchas libradas contra rebeldes y traidores de las provincias, que colaboraron con los ejércitos francos. El autor, ya en esta etapa, ubica en el centro la imagen del héroe que obra por inspiración divina, contra los insubordinados y traidores; este motivo será el más importante en las crónicas y epopeyas de los día de la Reconquista.

El relato que describe los días del reinado de Vitiza y Rodrigo sirve para explicar el terrible castigo que Dios hizo caer sobre el reino godo en España. Vitiza es definido como «ignominioso» (*probrosus*), cuyo pecado principal fue el adulterio y, se-

gún el obispo Sebastián: «Como el caballo y el mulo, a los cuales no les fue dada inteligencia, se manchó con muchas mujeres y concubinas…» [31] . Esta frase despectiva no figura en la versión real de la crónica y expresa la concepción de la Iglesia, en el sentido de que los pecados de la nobleza son la causa del descalabro de España. Además, para enfatizar la inocencia de la Iglesia, el «corrector» de la crónica señala que el rey disolvió el concilio, corrompió las instituciones eclesiásticas y obligó a los sacerdotes de toda la jerarquía a cohabitar con mujeres. El obispo Sebastián, por lo tanto, atribuye la culpa principal a la corte del reino, que pecó y obligó a pecar a la clerecía. En cambio, el cronista laico, hombre de la corte, culpa al clero, cuya función consistía en velar por la situación espiritual del pueblo: «si peca el pueblo rezan los sacerdotes; si pecan los sacerdotes sufre el pueblo» [32] . Sin embargo, también éste admite la responsabilidad de los últimos reyes visigodos por la pérdida de España; Vitiza, Rodrigo y, sobre todo, los hijos de Vitiza, que pecaron más que sus padres y por envidia y codicia llamaron a los sarracenos del África para que acudieran en su ayuda.

La concepción general de la crónica sobre la pérdida de España en manos de los musulmanes es paralela a la concepción bíblica sobre la destrucción que azotó al pueblo de Israel: los dirigentes y el pueblo pecaron ante Dios, y el Señor, como castigo temporal, hizo que fueran subyugados por un conquistador tiránico, que destruyó el país y le quitó la soberanía. También la Crónica de Albelda dedica un importante capítulo a la historia española de la época visigoda. Pero, a diferencia de la otras crónicas, no culpa a los últimos reyes visigodos por el desastre español. La culpa, en esta versión, la tienen los hijos de Vitiza, que fueron despojados del reino del padre.

Tanto la Crónica de Alfonso III como la del monje de Albel-

da destacan el linaje de los reyes de Asturias y de León como descendientes del reino godo. Según la Crónica de Alfonso III, Pelayo —líder de la oposición a los musulmanes en Asturias— era de abolengo real (*ex semine regio*). La Crónica de Albelda enfatiza en forma mucho más exacta la conexión sanguínea del personaje central con el reino godo: según su versión, se trata del nieto de Rodrigo, el último rey de Toledo.

Alfonso I el Católico —que según la versión de la crónica alfonsina desciende de los importantes reyes godos Leovigildo y Recaredo— arrancó el reino godo del arrianismo y lo llevó al catolicismo. Esa sensación de continuidad —de reino leonés al godo— es subrayada con mayor énfasis por el cronista de Albelda en su descripción de los tiempos de Alfonso II. Tras detallar sus construcciones, el cronista concluye: «… e instituyó en todo, todo el orden de los godos, como había sido en Toledo, tanto en la iglesia como en el palacio de Oviedo» [33] .

De esas palabras del cronista se colige la concepción que ve en el reino de Oviedo una continuación directa del reino visigodo, no sólo en el espíritu, sino también en sus construcciones arquitectónicas. Esta ideología sirve a la autoimagen de la corte real asturiana y de su nobleza para elevar su importancia entre sí mismos y a ojos de sus súbditos. Ésta es una concepción simbólica, que atribuye a los elementos materiales, inanimados, un significado espiritual y simbólico; de la transferencia de una estructura específica dependen los significados espirituales que le sean atribuidos. Dicha concepción puede ser comparada, en cierto modo, con los intentos de los omeyas de reconstruir en España los jardines de Damasco. Tal vez sea más adecuada aún la comparación con lo que hizo Carlomagno, que imitó las iglesias y los palacios bizantinos al construir su capital Aix-la-Chapelle como parte de su concepción de verse a sí mismo como

continuador del Imperio romano [34] .

Ambas crónicas tratan de atribuirles a los reyes de Oviedo la imagen del rey hispano-cristiano, sucesores legítimos de la dinastía goda, cuya lucha contra el Islam obedece a móviles nacionales y eclesiásticos, estrechamente entrelazados entre sí. Esas crónicas son el origen de la versión según la cual la reconquista habría comenzado, presuntamente, inmediatamente después de la conquista musulmana.

Sebastián escribe en su versión que una parte de los remanentes de la casa real huyó hacia los francos, mientras que la mayoría escapó a la patria asturiana y allí eligieron a Pelayo como su líder. La versión primitiva de la crónica le atribuye a Pelayo un móvil personal como causa de su lucha contra el Islam: Pelayo continuó prestando sus servicios en la administración pública, aún bajo el gobierno musulmán. Manuza, su superior musulmán, se apoderó arteramente de su hermana. Pelayo, agraviado, combinó su deseo de venganza por el honor ultrajado de su hermana con el anhelo de salvar a la Iglesia [35] . Es indudable que el copistacorrector Sebastián quería crear una imagen más perfecta de Pelayo, un prototipo de héroe. Por ello lo vincula directamente con una familia de abolengo godo y presenta sus intentos como una lucha en nombre del cielo y de la patria. La versión original, sin pretensiones intelectuales, crea, en cambio, la imagen de un hombre de carne y hueso que lucha porque ha sido humillado. Posiblemente, esta versión se ajusta más a la tradición popular, que es la fuente del relato sobre Pelayo.

La Crónica de Albelda muestra también a Pelayo como el primero que se subleva contra los musulmnes. Aunque no atribuye explícitamente a esa rebelión un fin pan-hispánico, la descripción lo presenta como un héroe cristiano pan-hispánico

cuando subraya que «él trajo la libertad al pueblo de Cristo» y que como resultado de ello advino el reino asturiano. A pesar de que el relato se circunscribe a Asturias, está compuesto de tres elementos: cristianismo, Islam y el juicio de Dios. Esos elementos existen con respecto a España en su totalidad, y de ellos se colige la concepción de un conflicto religioso-territorial intercomunitario que no permite vislumbrar una solución de coexistencia.

Una concepción idéntica existe en las dos versiones de la Crónica de Alfonso III. Esta concepción surgió de la controversia entre Oppa, metropolitano de Sevilla, y Pelayo, jefe de la rebelión. Tal vez esta controversia sea el eco de las dos concepciones que prevalecían en el seno de la cristiandad española. Las palabras de Oppa reflejan la posición que preconiza la conservación de la fe cristiana, adaptándola, no obstante, al dominio musulmán; Pelayo, en cambio, representa la concepción hispano-cristiana, optimista e intransigente. Recurre a la luna como símbolo: la luna puede ser nueva o llena, según lo disponga el Señor. Lo mismo sucede con la Iglesia: tras haber sido herida volverá rápidamente a su plenitud. Alfonso III —por medio de las palabras que pone en la boca de Pelayo— se aparta a sabiendas de la concepción asturiana localista y ve en su actividad un paso destinado a proporcionar el bienestar a toda la España en su conjunto (*Salus Hispaniae*), a recuperar la Iglesia, el pueblo y el reino.

Sus palabras están saturadas de un espíritu milagroso, que confía en la posibilidad de que los pocos venzan a los muchos. La leyenda llega a su punto culminante cuando relata los tres milagros hechos por la Divina Providencia en la batalla por la cueva de la Covadonga, que consiguieron la aplastante derrota del ejército musulmán. La indudable ayuda divina a los cristia-

nos eleva y fortalece la imagen de esta comunidad. La mencionada intervención divina o de sus ángeles en la batalla, a la vista de todos, será en adelante un significativo y permanente factor en las crónicas del período de la Reconquista; y el cronista quiere extirpar cualquier duda del espíritu de sus lectores, por si no están convencidos de que la intervención divina es un hecho: «No juzguéis este milagro inane o fabuloso, sino recordad que en el mar Rojo sumergió a los egipcios que perseguían a Israel, ése, con la inmensa mole del monte, oprimió a estos árabes que perseguían a la Iglesia del Señor [36] .

La comparación con el pueblo de Israel refuerza la autoimagen cristiana colectiva y, tal como ya lo hemos señalado, el origen de la comparación se halla en el hecho de que el cristianismo se ve a sí mismo como «el nuevo Israel» y en la transferencia de los tres elementos que determinan el destino del pueblo de Israel: el pecado, el castigo y la redención. El autor identifica el cristianismo español con la tercera de esas etapas y la lucha de Pelayo entraña el comienzo de la emancipación: «se pueblan las patrias, se restauran las iglesias».

La versión que se consolidó en varias crónicas —cuando describen a los reyes cristianos que personifican la autoimagen positiva— está compuesta por sublimes virtudes personales, por una lucha inflexible contra los musulmanes y los rebeldes de todo tipo, por el fortalecimiento de la Iglesia y el reino, así como de su ampliación.

La lucha contra el Islam está subrayada como la prueba más importante. Alfonso I *el Católico* es descrito como el hombre que doblegó muchas veces la arrogancia de los árabes y salvó ciudades de la opresión. Tal como corresponde a la grandeza de este rey, se produjo a su muerte un milagro: los ángeles entonaron salmos en su honor. Alfonso II *el Casto* se destacó, según la

versión de Sebastián, por sus excepcionales virtudes personales: glorioso, casto, piadoso, inmaculado por su sublime actividad en favor de la Iglesia y que conquistó muchas victorias en sus luchas contra los ismaelitas. No sorprende, por lo tanto, que a su muerte subiera al Reino de los Cielos.

Si Pelayo es héroe exclusivo en las dos versiones de la Crónica de Alfonso III, este rey ocupa el lugar central en la Crónica de Albelda. Según el autor, es el más bravo de los reyes cristianos: dio muerte a sus enemigos con la «espada vengativa» y llegó hasta los confines de la dominación musulmana mucho más lejos que cualquier otro rey antes que él [37] [38] . El cronista describe minuciosamente y con placer las súplicas de ʻAbd Allāh por un acuerdo de paz y amistad con Alfonso III, así como las negativas del rey cristiano. Este pasaje muestra la existencia de cierta modificación en la relación de fuerzas que se produce en los días de Alfonso III; el cristiano, bajo su conducción, se convirtió en un factor agresivo, mientras que el Emirato de Córdoba, abrumado por la rebeliones de bereberes, muladíes y de otros grupos árabes insurrectos, no lograba defenderse con eficacia. Una expresión del estado de ánimo predominante puede hallarse en el canto de alabanza a Alfonso III, incluido en la Crónica de Albelda: *Clarus in Astures fortis in Vascones, uciscens Arabes et proteges cives* [39] .

La Crónica de Albelda concluye el capítulo sobre Alfonso III con una profecía y una plegaria: «La divina clemencia expela a los antedichos (los ismaelitas) de nuestras provincias tras los muros de los mares y conceda perpetuamente el reino poseído por ellos a los fieles de Cristo. Amén.» Este cronista es menos optimista que su contemporáneo, el autor de la Crónica Profética, que vaticinaba el desmoronamiento del Islam en España en sus propios días.

8. *El fin de una época*

Las dos crónicas —tanto la de Sampiro como la titulada «Pseudo-Isidórica»— ponen punto final al «período formativo». Las dos fueron escritas muy cerca una de la otra, a finales del siglo X o a comienzos del siglo XI , pero se nota una significativa diferencia entre ambas, tanto por su estructura como por el contenido y las imágenes.

Sampiro se educó como clérigo en los claustros del importante monasterio de Sahagún, en el reino de León. Probablemente vivía allí cuando se produjo la invasión de al-Manṣūr y fue testigo ocular en la espantosa masacre perpetrada en su lugar de residencia. Quizá se contó aún entre los refugiados que abandonaron esas comarcas. Poco después de llegar a la corte real de León, fue nombrado asesor y responsable del palacio real de Bermudo II, Alfonso V y Fernando I. Llegó al punto culminante de su carrera cuando lo nombraron obispo de la ciudad de Astorga, cargo que desempeñó hasta 1041 [40] .

Si Sampiro tuvo la suerte de vivir toda su vida bajo un gobierno cristiano, el monje mozárabe que escribió la Crónica Pseudo-Isidórica vivió en Toledo bajo un gobierno musulmán, en el primer cuarto del siglo XI .

La Crónica de Sampiro, escrita unos años después de la muerte de Alfonso III, influyó grandemente en la transformación de ese rey en el ideal y prototipo del héroe cristiano-hispano, tal como lo fuera Pelayo en las crónicas del siglo IX .

La grandeza de Alfonso III se expresa principalmente en tres planos, que pasaron a ser los cartabones aceptados para la valoración del héroe cristiano-español en la Edad Media: sus virtudes personales, su guerra contra el Islam y su devoción cristiana.

Los calificativos que Sampiro le confiere a ese rey son siem-

pre en grado superlativo: varón guerrero, prudentísimo, gloriosísimo, el más cristiano de todos los reyes. El más importante de todos ellos es el de serenísimo, reservado para los emperadores de Roma. A los otros reyes, aunque sea positivamente, Sampiro no los trata con superlativos.

Las referencias a la devoción cristiana de Alfonso III y a su lucha contra el Islam están estrechamente entrelazadas: la crónica describe a un mismo tiempo la construcción de las fortificaciones fronterizas y de iglesias, el repoblamiento de las ciudades arrebatadas de las manos musulmanas y el nombramiento de obispos para éstas. Alfonso III era considerado como el «defensor de la Iglesia» frente al enemigo musulmán que se proponía «destruir la Iglesia del Señor». Éste había logrado desbaratar la arrogancia del enemigo y acrecentado el regocijo de la Iglesia [41] . Una delimitación similar entre los lo todo-blanco y lo todo-negro puede verse también con respecto a los rebeldes cristianos que se sublevaban contra el rey. La crueldades de Alfonso III —por ejemplo, cuando le arrancó los ojos a su hermano— son reprimidas al acusarse a uno de ellos, Bermudo, de haberse unido al ejército árabe para oponerse al legítimo rey. La poderosa imagen de Alfonso III creada por Sampiro recibe un esfuerzo adicional en el hecho de que el cronista transcribe textualmente las cartas del papa Juan VIII solicitando la ayuda y el consejo del rey español para su guerra contra los musulmanes que atacaban el sur de Italia.

La lucha contra el Islam con la ayuda del Cielo es el componente más importante para la modelación de la autoimagen cristiana, también en lo que respecta a la descripción de los sucesores de Alfonso III. Los fenómenos —por ejemplo un eclipse solar— son concebidos por el cronista como prodigios especiales del Señor para beneficio de los cristianos que combaten el

Islam y ayudan a fortalecer la autoimagen propia: «Entonces ostentó Dios un signo magno en el cielo y se convirtió el sol en tinieblas en el universo mundo por una hora» [42] .

El factor determinante para este cronista cuando juzga a los reyes de dicha época es la relación con el Islam. Los reyes «agresivos» en este sentido son elogiados también por otros aspectos, no sólo por su arrojo en el campo de batalla. Por otra parte, los reyes conciliadores son objeto de un reproche evidente; sobre el rey Froila, por ejemplo, el cronista dice con desprecio: «no venció ni una sola vez a las fuerzas del enemigo y el equitativo Juicio Divino lo apartó rápidamente del gobierno». Ramiro III, que suscribió un acuerdo con los musulmanes, es acusado de vanidoso (*elatus*) y fraudulento (*falsilocuus*); a criterio del cronista, estos atributos justificaron su destitución.

De la biografía de Sampiro se entiende por qué concebía la guerra contra el Islam más con conceptos del campo religioso, como la lucha por la fe cristiana, y menos con imágenes en pro de una unidad nacional. Esta concepción le es atribuida al héroe de la Crónica de Alfonso III, en su arenga ante el Concilio de la Iglesia. Alfonso define a los musulmanes como «enemigos de la Santa Fe» y a la Iglesia como «refugio de los creyentes». De modo singular el cronista describe la venganza que Dios toma de los musulmanes: se debe a que éstos hirieron al «pueblo cristiano» [43] . Los elementos de conciencia y tradición hispánica —que es encuentran en las crónicas de los tiempos de Alfonso III, por ejemplo el sentido de la continuidad de la tradición visigoda, la caracterización de los musulmanes como conquistadores y opresores de la patria y otras expresiones de este tipo— casi no se encuentran en la Crónica de Sampiro.

La conciencia hispánica, en cambio, se destaca ya en el capítulo inicial de la Crónica Pseudo-Isidórica. El cronista describe

en éste la estructura de la Península Ibérica y transmite la versión de Isidoro en lo que atañe al origen de los nombres de España, agregando por su cuenta la versión de que los primeros que se asentaron en ella fueron los griegos *(ex Iavan Greci...)* , los más sabios y prudentes de los hombres. En este párrafo es evidente el esfuerzo del autor por elevar el prestigio de España, atribuyéndole un abolengo noble.

9. *Los «pérfidos»*

El interés de Sampiro por el enemigo se circunscribe sólo al suministro de datos sobre una ofensiva musulmana o una acción cristiana. Como consecuencia, los conocimientos que aporta sobre el mundo musulmán son escasos y superficiales. Podría suponerse que un cronista que vive en una región fronteriza, que es objeto de incursiones musulmanas todos los veranos, debía conocer el término *a-Ṣā'ifa* , pero no se destaca por la exactitud en la explicación y define la «incursión estival» como «un ejército» (*exercitus*) [44] . Al describir uno de los acontecimientos más tempestuosos de su época —la invasión de al-Manṣūr al norte de España y la toma de Compostela con su iglesia de Santiago—, Sampiro llama al caudillo musulmán de origen bereber norteafricano *Alcorrexi* , como si perteneciera a la tribu de *Kurayš* de la península Arábiga. En sus imágenes Sampiro casi no menciona a los musulmanes sin ningún calificativo. Regularmente los incluye en la categoría de enemigos; *hostes Toletae, hostes ismailicia* . La cualidad sobresaliente de los musulmanes, tal como se deduce de las descripciones de Sampiro, es la traición, con la que ya hemos tropezado como uno de los principales componentes de la imagen musulmana. Prefiere el término *perfidii* , que significa «infieles», en vez de los términos en boga: *infidelis* y *sarraceni* , pues ese vocablo incluye tanto al infiel como al traidor.

Algo de la imagen de los musulmanes en la Crónica Pseudo-Isidoriana puede captarse de sus versiones sobre la conquista musulmana de España, valiéndose tanto de las fuentes cristianas como de las musulmanas. Cuando describe la violación de la hija de Julián, el cronista hace referencia al escrito del musulmán Isḥāq ben Ḥusayn. Transcribe inclusive el error que se desliza en el nombre del rey violador: de Vitiza a *Geticus* . De acuerdo con la versión de esta crónica, Julián no es considerado como un traidor a la patria, sino que se comprenden sus móviles, los de una persona que ha sido traicionada por su rey: éste lo hizo beber hasta embriagarse, luego invitó con engaños a su esposa e hija al palacio real y allí violó a su hija. Julián, ofendido, le propuso a Ṭāriq que invadiera España, prometiéndole las «llaves del mar y de la tierra». Ṭāriq vaciló al escuchar esa seductora proposición y preguntó: «¿Qué confianza puedo teneros, si sois cristiano y yo moro?» Como señal Julián dejó en manos del musulmán a su mujer y a su hija. La diferencia de fe, por tanto, no constituyó un factor obstaculizador en la conducta de Julián. El cronista tampoco se basa en la antinomia religiosa para la construcción de las imágenes musulmanas negativas. Llega aún más lejos y deja de lado esa dificultad: en su versión sobre el acuerdo entre Teodomiro y Ṭāriq, el primero engaña al segundo y aposta mujeres vestidas con ropas de soldados sobre las murallas de su ciudad, Murcia; de ese modo obtiene un acuerdo de *ṣulḥ* . Ṭāriq se mantuvo fiel a su promesa aun después de que la estratagema fue descubierta. El cronista explica esa rectitud, atribuyéndola a su noble alcurnia: «… pues entre reyes y nobles la verdad siempre es tenerla resolutamente» [45] . En otras palabras, el cronista mozárabe, hombre de Toledo, prefiere la relación social en vez del conflicto religioso. Las concepciones de esta crónica dejan muy en claro el hecho de que la conciencia hispánica no estaba forzosamente acom-

pañada por una conciencia reconquistadora que destacara forzosamente la antítesis religiosa como parte de la lucha total.

La línea más notable de la crónica de Sampiro es el encierro y la unilateralidad de las imágenes musulmanas que contiene. La crónica no trae ninguna descripción que se salga de la concepción generalizada de los musulmanes —que son «enemigos», «infieles» y «fraudulentos»—, sin molestarse en presentar evidencias ni referencias de ningún tipo que corroboren esta imagen. La autoimagen cristiana, que surge de la crónica, completa la imagen del enemigo musulmán y se adapta a los principios que la determinan. Lo que prevalece es un silogismo: el rey que lucha contra el Islam y glorifica la Iglesia es un rey cristiano digno de elogio; el rey que se abstiene de hacerlo es un rey despreciable.

Pero es difícil llegar a la conclusión categórica de que la crónica expresa una conciencia y una ideología de reconquista. Es cierto, los elementos componentes importantes en la imagen positiva de Alfonso III son la Reconquista y la repoblación; pero las palabras han sido para valorar algún hecho del rey y no desde un ángulo pan-hispánico ni como un plan de largo alcance. De la crónica no se desprende ninguna sensación de continuismo del «legítimo» reino godo. Este punto puede ser explicado aún mejor si se le compara con la concepción de Sampiro en lo que concierne a las invasiones normandas. A pesar de que se trata de dos fenómenos fundamentales y sustancialmente distintos, el autor se refiere a ambos con los mismos conceptos y con el mismo conjunto de imágenes. La única base distinta en su actitud hacia los normandos es la lucha que se libra en nombre de Santiago. Este hecho demuestra que la figura del santo ya ocupaba un lugar en la conciencia de la lucha hispánica. Pero en esta etapa aún no tenía relación con la lucha contra los mu-

sulmanes; tampoco cuando describe la conquista de Compostela por al-Manṣūr y su precipitada huida de ese lugar.

En la Crónica Pseudo-Isidórica, en cambio, relata claramente la influencia de las imágenes patrióticas que tienen origen en la obra de Isidoro de Sevilla, reforzadas por nuevas concepciones. Pero esas imágenes nacionales no están acompañadas, por lo menos en los fragmentos que llegaron hasta nosotros, por imágenes «cerradas» y negativas de los musulmanes.

El examen de las crónicas cristianas escritas entre mediados del siglo VIII y el primer cuarto del siglo XI permite observar, por una parte, el desarrollo de las imágenes musulmanas y de la hostilidad al Islam, en tanto que, por la otra, cómo se fue construyendo la imagen cristiano-hispánica.

La autoimagen cristiana y las imágenes musulmanas en la crónica bizantino-árabe son neutrales y carentes de hostilidad; paralelamente, no se nota una conciencia hispánica ni un desarrollo de concepciones reconquistadoras. El cambio dramático puede ser distinguido en la crónica mozárabe del año 754, donde existe una clara correlación entre la *imagen musulmana negativa* y la fuerte *conciencia hispánica* , que se expresa sobre todo en las lamentaciones por la suerte de España como resultado de la conquista musulmana. Sin embargo, las imágenes de los musulmanes no son «cerradas» ni «rígidas»; y la crónica no menciona la contraofensiva cristiano-hispánica: ni como visión para los días postreros ni como una descripción de la realidad de ese entonces. Es decir, resulta difícil hallar algún indicio de conciencia o ideología de Reconquista en las crónicas de mediados del siglo VIII . En cuanto a la veracidad de los hechos concretos (por ejemplo, la rebelión de Pelayo), depende del grado de confianza que se tenga en el relato de las crónicas del siglo IX . Un análisis del problema de las concepciones e imágenes que

permita verificar la existencia de una ideología o conciencia de Reconquista se encuentra en las tres crónicas importantes de los tiempos de Alfonso III. La raíz del problema está en saber si esas crónicas constituyen un testimonio de la consolidación de una plataforma ideológica común a los cristianos de España cuyo principio es la mancomunión del destino hispano-cristiano y la indispensabilidad de expulsar al invasor foráneo, musulmán. Plataforma que debe guiar las operaciones militares y políticas en el conjunto de relaciones con al-Andalus.

Las tres crónicas del siglo IX expresan claramente en sus imágenes una mentalidad de hostilidad intransigente, un espíritu combativo inspirado en una imagen musulmana totalmente negativa y, frente a ésta, la autoimagen de heroicidad cristiano-hispánica. Hay en ellas una autoconciencia que procura legitimar las ambiciones políticas, basándose en la continuidad de la tradición del reino godo. En ellas se pone de manifiesto la certeza de que indefectiblemente habrá de sobrevenir el final del dominio musulmán en todo el suelo de España, sea en los mismos días de Alfonso III o en el futuro lejano. Parecía que en la España cristiana existiera una clara y concreta conciencia reconquistadora, a pesar de que no se había hecho ningún uso claro de dicha terminología. Pero cabe preguntarse si existe una continuidad en las imágenes y el conocimiento que se halla en las crónicas de la época de Alfonso III, hasta qué punto éstas sirvieron de fuerzas de conexión en el seno de los cristianos de España para su actividad en contra de los musulmanes. La crónica de Sampiro, aunque preserva una imagen negativa «cerrada» y «rígida», se centra en el contexto religioso. Las imágenes no reflejan la existencia de una conciencia hispánica ni contribuyen a afianzarla. La Reconquista de España en su totalidad no es mencionada, ni siquiera como un sueño para el fin de los tiempos.

La crónica Pseudo-Isidórica, que pone término a esa época, expresa una aminoración de la tensión. Aunque contiene algunas expresiones de conciencia hispánica, sus imágenes del Islam son moderadas, «abiertas» y carentes de tonos de hostilidad rígidos. En otras palabras, casi no se hallan signos de continuidad en el período formativo para las imágenes y concepciones que habrán de caracterizar las crónicas de la época de Alfonso III. Estas últimas no consideran que la controversia intercristiana es un factor que retarda la lucha contra el Islam, es decir, no implican el concepto de que es necesaria la unificación de toda España para vencer al Islam.

La realidad histórica era aún más grave. A partir de la muerte de Alfonso III se multiplicaron los reinos y ducados cristianos independientes, ahondándose la división y hostilidad en el campo cristiano. En las crónicas del siglo IX se pueden descubrir algunos elementos que constituyen algún preanuncio y vaticinio de la idea de la Reconquista, que sólo a fines del siglo IX asumirá la forma de un pensamiento unificador que promoverá la acción, poseedor de continuidad y estabilidad (aunque también se producirían muchas desviaciones y casos de colaboracionismo entre algún reino cristiano con fuerzas musulmanas, en contra de otro pueblo cristiano). La idea que se expresa en esas crónicas es una especie de historia previa (*Vorgeschichte*), fenómeno prematuro en su época que habrá de ejercer su influencia en el futuro cuando se hayan de crear las condiciones propicias. No es por casualidad que tras un prolongado período de silencio en la cronografía cristiana de España surgiera una producción tan abundante en los tiempos de Alfonso III. El fenómeno se relaciona con todo este reinado, como el movimiento de los mártires de Córdoba, alejado de él tanto en la geografía como en el tiempo.

El reinado de Alfonso III (866-911) es un hito importante en el desarrollo de los reinos del norte de España. Alfonso III expandió los límites del reino de Asturias hasta Galicia, la parte septentrional de Portugal (Oporto y Coimbra), Álava y Castilla. El rey participó activamente en las revueltas musulmanas, en especial la de los muladíes contra el gobierno central de Córdoba, y llegó aún más lejos: hasta Toledo. Este hecho, posiblemente, hizo que el autor de la Crónica Profética vaticinara: *In omni Spania regnaturus* .

La literatura cronista de los tiempos de Alfonso III refleja la recuperación cultural del norte cristiano. El rey, por su parte, estimuló esa actividad deseoso de dar expresión a la legitimidad del reino asturiano, como continuador del reino visigodo. Dicha tendencia confluyó con la poderosa impresión que causaron los sucesos de Córdoba en la década del 50 del siglo IX : el martirologio voluntario de un grupo de mozárabes en medio de choques con el gobernante musulmán [46] . Alfonso III llegó al trono sólo pocos años después del aplastamiento final del «Movimiento de Mártires» (861) y no cabe duda que la impresión dejada por aquél había sido grande en el reino de Asturias, así como entre los otros cristianos de España. Con el número de acontecimientos que provocara y con los escritos de sus líderes Eulogio y Álvaro, ese movimiento supuso una importante contribución al espíritu militante antimusulmán, al ser esto puesto al descubierto por las mencionadas crónicas. Tres elementos contenidos en los escritos de los líderes del «Movimiento de Mártires» influyeron en las crónicas de los tiempos de Alfonso III: el primero, la exacta descripción de las crueles persecusiones que sufrieron las comunidades cristianas bajo el dominio musulmán [47] ; la presentación del «Movimiento de Mártires», hecha por sus ideólogos, en el marco general de la lucha de Cristo contra el anti-Cristo, es decir, como parte de

un desarrollo apocalíptico; y tercero, la concepción dominante en los escritos ideológicos, según la cual la conquista de España por los musulmanes forma parte de un plan divino que opera conforme al modelo expuesto por los profetas de Israel [48] .

Estos tres elementos fueron llevados al norte cristiano por los refugiados mozárabes, entre los que probablemente se contaba el autor de la Crónica Profética. Los escritos mozárabes vinculados con el «Movimiento de Mártires» constituye el eslabón de enlace entre la crónica mozárabe del año 754, por un lado —la que fija los primeros moldes de la imagen musulmana negativa y la personificación de España como una realidad sufriente—, y las crónicas de los días de Alfonso III, por el otro, que profetizan el fin del dominio musulmán en España, sea como vaticinio de una liberación del país o como parte de un plan apocalíptico del Señor.

Excepto las observaciones generales, no nos anima el propósito de incluir en este libro el detalle de los acontecimientos históricos. Recomendamos al lector que quiera completar el cuadro de la continuidad histórica recurrir a libros especializados sobre el tema. Más adelante sugerimos lecturas adicionales, conforme al tema.

Un libro general —claro y actualizado— es el de Luis Suárez Fernández, *Historia de España Antigua y Media* , 2 tomos, Madrid, 1976. Este libro pondrá al alcance del lector un cuadro general, tanto de la historia de la España cristiana como de la España musulmana, y el sistema de relaciones entre ambas.

El lector que quiera profundizar en una descripción histórica más detallada puede valerse de la gran serie sobre la *Historia de España* , dirigida por Ramón Menéndez Pidal.

Al respecto, fue traducido del francés el excelente libro de E. Lévi-Provençal sobre la historia de la España musulmana: *España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba, 711-11031* , traducción de E. García Gómez (t. 4), Madrid, 1957. La desventaja de este libro está en el hecho de que concluye con la caída de los califatos omeyas en al-Andalus, pero se trata de una investigación minuciosa y actualizada que dedica una gran parte a la historia social y cultural de la España musulmana.

Para la historia de la España cristiana en el mismo período el lector puede recurrir al volumen VI de esa serie: J. Pérez de Urbel, *España cristiana, comienzo de la Reconquista, 711-1038* , Madrid, 1956.

Otro libro general para la Historia de España, tanto de la cristiana como de la musulmana, es el de Luis García de Valdeavellano, *Historia de España* , 2 tomos, 5.ª edición, Madrid, 1973. Desde su aparición en el año 1952 ha sido publicada en

muchas ediciones.

[1] Continuatio Byzantia Arabica a. DCCXLI et continuatio Hispana a. DCCLIV, en: Th. Mommsen (ed.). *Monumenta Germaniae Historica* , Chronica Minora, Berlín, 1894, Rep. 1961. Vol. XI, pp. 334-368, y luego: *M. G. H* . La investigación detallada sobre las dos crónicas fue hecha por L. E. Dubler, «Sobre la crónica bizantina de 741 y su influencia en la Península Ibérica», *Al-Andalus* , vol. XI (1946), pp. 284-349.

[2] El profundo estudio de Dubler (*op. cit.*) llega a la conclusión de que el primer cronista redactó su trabajo después de haberse islamizado, pero su estilo pone en tela de juicio dich afirmación: es difícil suponer que un nuevo islamizado describa el surgimiento del Islam en términos de «rebelión» y «ataques de salteadores», o que no se esmere en explicar las ventajas de su nueva fe. A pesar de la cordialidad con que el autor describe a veces ciertas personalidades musulmanas, su estilo es no obstante extraño: a los musulmanes llama con el nombre de sarracenos y relata la historia del Islam como si se refiriera a un grupo que le es ajeno. Además, a lo largo de toda la crónica no hay ninguna insinuación de que el autor se hay alejado del cristianismo, o que trate de presentar la superioridad del Islam desde un punto de vista religioso. Es difícil explicar este hecho, si se supone que se trata de una persona ilustrada que poco antes cambió su religión y quiere justificar su conversión, o tal vez propagar su nuevo credo por medio de su escrito. Por último, sorprende que quien se convirtiera al Islam en España suministre una información tan escasa y truncada sobre la conquista del país por los musulmanes y sobre los treinta años de dominio del Islam, mientras que no escatima información con respecto a la historia de la España visigoda y a la lucha entre el Islam y el Imperio bizantino.

[3] *M. G. H., op. cit.* , p. 340.

[4] *Ibid.* , p. 337.

[5] Dubler subraya el nexo entre este párrafo y la crónica bizantina de Teophanes: *Al-Andalus, op. cit.* , pp. 302-303; *M. G. H., op. cit.,* p. 338: *...ut dei apostolum et prophetan eum in omnibus sacramentis suis esse scriptisque adfirment...*

[6] *M. G. H., op. cit.* , p. 339.

[7] Sobre el acuerdo, ver: *Memorias de la Real Academia de la Historia* , Madrid, 1903; Rep. 1969, t. XIII, pp. 797-798. La descripción en la crónica: *M. G. H., op. cit.* , p. 354. Sobre las leyes de guerra y paz en el Islam, ver: M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* , Nueva York, 1979.

[8] *M. G. H., op. cit.* , p. 353.

[9] *Ibíd.* , p. 359: *... talis enim inter Arabes tenetur perpetim norma... absque scandala adeant regiminis gubernacula.*

[10] *Ibíd.* , p. 363.

[11] *Ibíd.* , p. 352.

[12] Con respecto al relato de la crónica, ver: *Ibíd.* , 355. La corrección se hacia a veces para adecuar la versión a su concepción general. Dozy enmienda la fuente y determina el nombre más aceptado: «Le Comte Iulien, Iulianus», en R. Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Epagne pendant le moyen-âge* , 3.ª edición, París, 1881, t. 1, pp. 57-65. Codera propuso el nombre de Olbanus, sosteniendo que se tratba de un cristiano de origen bereber (F. Codera y Zaidín, «El llamado conde don Iulian», en *Estudios Críticos de la historia árabe española* , Zaragoza y Madrid, 1903-1917; epec. cap. VII, pp. 45-94. Lévi-Provençal niega rotundamente estas versiones y sostiene que Iulian no era otro que el Exarca de Ceuta: Lévi-Provençal, *Historia de la España musulmana* , en *Historia de España* , dirigida por R. Menéndez Pidal, tomo IV, Madrid, 1964, pp. 8-10.

[13] Este criterio está contenido, por ejemplo, en H. Livermore, *The origins of Spain and Portugal* , Londres, 1971, pp. 248-

249.

[14] *M. G. H., op. cit.* , p. 353.

[15] «Isidori Iunioris Episcopi Hispalensis Historia Gothorum Wandalorum Sueborum ad a. DCXXIV», en *M. G. H.* , Chronica Minora, *op. cit.* , p. 267.

[16] «Crónica Profética», en Gómez Moreno, «Las Primeras Crónicas de la Reconquista», *Boletín de la Academia de la Historia* , t. 100 (1952), pp. 622-628.

[17] «Chronicom Sebastiani», en A. Huici, *Crónicas Latinas de la Reconquista* , Valencia, 1913, vol. I, pp. 196-239. Migne P. L., vol. 129, cols. 1111-1124, «Rotense»: Gómez Moreno, *op. cit.* , pp. 609-621.

[18] C. Sánches Albornoz, «La redacción original de la Crónica de Alfonso III», en *Investigaciones sobre Historiografía Hispana Medieval* , Buenos Aires, 1967, pp. 40-44.

[19] «Crónica de Albelda», A. Huici, *op. cit.* , pp. 114-196. Gómez Moreno, *op. cit.* , pp. 600-609.

[20] «… éstos son los que reinaron en Córdoba. Reyes del origen de los Benihumaya (*Venihumeia*)», Huici, *op. cit.* , p. 187.

[21] En el significado clásico, por ejemplo en Tácito, ver: Philip Fabia, *Onomasticon Taciteum* , Hildesheim, 1964, pp. 187-188. Y en la crónica misma: «Los caldeos al instante se volvieron a la fuga», «… de modo que ni uno de los caldeos renaciese…», «… mataron a muchos de los caldeos a espada y fuego». Huici, pp. 211-213, y 231.

[22] *Ibíd.* , p. 206. Ver L. Réan, *Iconographie de l'art Chrétien* , tomo III, París, 1957, pp. 715-717. Señala el desarrollo de esa figura según las descripciones apocalípticas de Juan desde el siglo XI y detalla iconografías que tratan de la descripción de la futura destrucción de Babilonia como símbolo de la perfidia (717-718), pero el autor se abstiene, por alguna razón, de señalar las fuentes más antiguas de «Babilonia la ramera», que apa-

recen ya en las iconografías mozárabes de los *beati* del siglo x . Ver P. de Palol; M. Hirmer, *Early Medieval Art in Spanis* , Londres, 1967, pp. 48-59, y ver también reproducción, p. 67.

[23] M. Díaz y Díaz, «Los textos antimahometanos más antiguos en códices españo les», *Archive dhistoire doctrinale et littérature du moyen-âge* , vol. 37, pp. 149-164. N. Daniel, *Islam and the West, The Making of an Image* , Edinburgh, 1960, pp. 1-7. D. J. Sahas, *John of Damascus of Islam, the Heresy of the Ismaelites* , Leiden, 1972.

[24] Huici, *op. cit.* , p. 152.

[25] Cabe suponer que el autor de la crónica estudió el origen de los godos en la crónica de Isidoro de Sevilla. También él relacionó el nombre con los versículos de Ezequiel: *Gothorum antiquissimam esse gentem (certum est) quorum originem quidam de Magog Iafeth filio suspicantur a similitudine ultimae syllabae; et magis de Ezechiele propheta id colligentes. Retro autem eruditi eos magis Getas quam Gog et Magog appelare consueverunt. M. G. H., op. cit.* , p. 268.

[26] Gómez Moreno, *op. cit.* , p. 622.

[27] Gómez Moreno, *op. cit.* , p. 622.

[28] *Ibíd.* , p. 623.

[29] Huici, *op. cit.* , p. 234.

[30] «Pues ingresaron audazmente y más audazmente fueron exterminados», *Ibíd.* , p. 227.

[31] Huici, *op. cit.* , p. 203.

[32] Gómez Moreno, *op. cit.* , p. 611.

[33] Huici, *op. cit.* , p. 163.

[34] Al respecto ver especialmente H. Fichtenau, *The Carolingian Empire* , Oxford, 1957.

[35] Gómez Moreno, *op. cit.* , p. 613.

[36] Huici, *op. cit.* , p. 213.

[37] *Ibíd.*

[38] *Ibíd.* , p. 172.

[39] Gómez Moreno, *op. cit.* , p. 606.

[40] El escrito más importante que trata de la biografía de Sampiro —y que contiene la crónica— es: J. Pérez de Urbel, *Sampiro, su crónica y la monarquía leonesa en el siglo x* , Madrid, 1952.

[41] «… quebró la audacia de los enemigos y de ahí se alegró la Iglesia con magna alegría…», Huici, *op. cit.* , p. 249.

[42] *Ibíd.* , p. 289.

[43] «… pues como ellos metieron la plebe cristiana en cautividad y mataron a muchos con la espada», *Ibíd.* , p. 303.

[44] *Ibíd.* , pp. 288-290.

[45] *M. G. H., op. cit.* , p. 387.

[46] A. Cutler: ´The 9th Century Spanish Martyrs' Movement, and the Origins of Western Christian Mission to the Muslims», *Muslim World* , 55 (1965), pp. 321-339. El autor ve en esa actividad una intención de cristianizarse, ellos y sus hijos en especial, además de los cristianos que se habían islamizado. En mi opinión esta suposición carece de fundamento, lo mismo que otras presunciones parecidas que atribuyeron a la Primera Cruzada una tendencia misionera. Ver también la respuesta inequívoca de J. Waltz, «The significance of the voluntary Martyr Movement of the 9th Century Cordoba», *Muslim World* , vol. 60 (1970), pp. 143-159, 226-236; «Historical Perspective on 'Early Missions' to Muslims; A response to Allan Cutler», *Muslim World* , vol. 61 (1971), pp. 170-186.

Desde un punto de vista nacionalista español: F. J. Simonet, «Historia de los mozárabes en España», *Memorias de la Real Academia de la Historia* , tomo 13, Madrid, 1987-1903, pp. 319-502.

Y el intento de investigación exhaustiva: E. Colbert: *The*

Martyrs of Cordoba: A study of the Sources , Washington 1962.

Un estudio de los aspectos sociológicos alegó que se trataba de un movimiento que expresaba el nacionalismo español, aspiración de libertad religiosa, frente a la intolerancia y discriminación racial de los árabes: I. de las Cagigas, *Los mozárabes* , 2 vol., Madrid, 1947-48.

[47] Ver sobre todo: Eulogius, «Memoriales Sanctorum», en Ioannes Gil (ed.), *Corpus Scriptorum Mozarabicorum* , Madrid, 1973, tomo II, libro III, pp439-443. Albarus, «Indiculus Luminosus», en I. Gil, *op. cit.* , tomo I, es. pp. 271-280, 287-288.

Se opone enérgicamente a que haya habido persecuciones: Lévi-Provençal, *op. cit.* , tomo IV, y R. Dozy, *Spanish Islam* , pp. 271-273.

Biografía popular de Euogio, ver: J. Pérez de Urbel, *San Eulogio de Córdoba* , Madrid, 1928; 2.ª ed., Madrid, 1942.

[48] Sobre la personalidad de Álvaro, ver: C. M. Saye, *Paul Albar de Cordoba: Studies in his Life and Writings* , Washington, 1943.

A. Chabansis, «Paulus Albarus of Muslim Cordoba», *Church History* , 12 (1953) pp. 99-112.

[I] El calendario musulmán comienza en el año 622 de la Era Cristiana, cuando Mahoma y sus adictos salieron de La Meca en dirección a Medina; ese acontecimiento recibe en la historia del Islam el nombre de Hégira (Huida).

[II] *'Anwatan* , es decir, que fueron conquistadas en el fragor de la batalla de modo que a los vencidos no les fue adjudicado ningún derecho.

[III] En el idioma árabe rige la regla del vocablo *al* (transformación del indefinido en definido): aparece en las letras t, ṯ, d, ḍ, r, z, s, š, ḏ, ṭ, ẓ, l, n. Sólo se pronuncia la *a* .

[IV] En realidad el nombre de los sarracenos es el más difun-

dido para denominar a los musulmanes en la Europa del Medievo. Por primera vez apareció en Amminano Marcelino, del siglo XV de la Era Cristiana, atribuido a los residentes en Arabia feliz. San Jerónimo, en su interpretación de la literatura bíblica, atribuye varios significados a ese término. Según parece, el autor de la obra se inspiró en la siguiente interpretación: *Agareni, qui nunc sarraceni apellantur, falso sibi asumpsere nomen sarae, ut de ingenua de domina videantur generati. Jeronimo in Ezech.* , lib. 8, cap. 25.

II
GUERRA CIVIL *(FITNA)* Y GUERRA SANTA *(ŶIHĀD)*

Para el examen de las imágenes musulmanas del período formativo recurriremos a las cinco crónicas principales de esa época: la primera es un escrito de Aḥmed ben Muḥammad ben Mūsā a-Razī, llamado por sus contemporáneos con el nombre de *a-ta'rījī* , el historiador. Ese cronista, un árabe de Córdoba (885-955), es considerado hoy en día como el más importante de los historiadores que vivieron en ese período en al-Andalus. Pero cuando acudimos a esa crónica *(Ta'rīj mulūk al-Andalus)* tropezamos con cierta dificultad, porque el texto original se ha perdido y la versión más antigua se conserva en su traducción a la lengua romance del siglo XIV . Varias partes de la crónica fueron halladas dispersas en escritos posteriores [1] .

La segunda, *Ta'rīj iftitāḥ al-Andalus* , es fruto de la pluma de Ibn al Qūtiya [2] , poeta, gramático y uno de los más nobles faquires de su tiempo (m. 977). El hecho de que ese historiador haya sido producto de la cultura musulmana y, al mismo tiempo, un descendiente de la familia del rey godo Vitiza, le confiere a su trabajo un carácter especial y en su escrito adquieren expresión las concepciones de un sabio musulmán de procedencia muladí.

La tercera crónica, «Noticias Compiladas» *(Ajbār Maŷmū'a)* , es una recopilación que trata de la conquista de España por los musulmanes en el período de los valíes y emires hasta los días de 'Abd a-Raḥmān III. La mayoría de los estudios de la crónica concuerdan en que ésta fue redactada por diversos escritores, pero es evidente que se trató de árabes muy familiarizados con el quehacer político musulmán en al-Andalus. La copilación final de las distintas partes de la crónica se llevó a cabo probablemente a fines del siglo X o a comienzos del XI [3] .

La cuarta crónica es la Anónima, que describe los primeros dieciocho años del gobierno de ʻAbd a-Raḥmān a-Nāṣir III (912-929). Lévi-Provençal y García Gómez, que la prepararon para su impresión, calculan que fue escrita a mediados del siglo x o a comienzos del siglo xi [4] .

La quinta, que abarca la conclusión del período formativo, es la de Abū Marwān ben Ḥayyān: *al-Muqtabas min anbā ahl al-Andalus* [5] . Ibn Ḥayyān —cuyos contemporáneos y sucesores llamaran con el nombre de «Príncipe de los historiadores»— nació en Córdoba en el año 987-988, es decir, en los tiempos del califa Haisăm II y el Hiŷāba [I] de al-Manṣūr. Su padre, que formaba parte de la élite social, se contaba entre los secretarios de *Hāŷib* y le acompañó en casi todas sus misiones de guerra. A su hijo le impartió la más excelente educación asequible en ese entonces. El propio Ibn Ḥayyān fue nombrado servidor de *Sāḥib a-Šurta* [II] y también él se incorporó a la casa gobernante. Las transformaciones operadas con el correr del tiempo le convirtieron en testigo, en su mocedad, del esplendor político y militar del Califato Omeya de al-Andalus y, cuando se hizo mayor, presenció su declinación y desmembramiento.

1. *Entre conocimiento e ignorancia*

A-Razī era tan versado en la historia cristiana —especialmente en la de España— que causan admiración el alcance, la calidad y las posiciones adoptadas por el autor [6] . Al describir las deficiencias del gobierno de Vitiza, el autor menciona el decreto ordenando la deposición de los clérigos que no acataban los dictados del Pontífice, llamado «Papa» por cristianos, «que está en el lugar de San Pedro». Sorprende hallar en una crónica musulmana una observación de este tipo, que define las funciones del Papa como un compendio de la doctrina patrística. Esa observación puede ser un agregado del traductor, pero también

se puede deber a los conocimientos del cronista en lo que concierne al cristianismo, que quiso transmitir a sus lectores.

Las observaciones sobre los iconos constituyen también una prueba de la familiaridad de a-Razī con los ritos cristianos: «Las imágenes de aquellos que ahí estaban y que los cristianos llaman santos» [7] ; de la misma manera describió el culto de las reliquias [8] . El tono de crítica con que el autor transmite sus conocimientos afianza la posibilidad de que el escrito pertenezca a un musulmán. En nuestro caso es importante el hecho de que se esmera en explicar a los lectores —con notable exactitud— las bases del culto cristiano. En el mismo espíritu cabe ver los capítulos donde el autor refiere los sucesos centrales de la historia del cristianismo, como «la matanza de Jesús por los judíos», la cristianización de Constantino y la fundación de Constantinopla. Pero es extraño que en el uso que a-Razī hace de las fuentes cristianas falte todo indicio de crítica, que sería lógica por tratarse de un autor musulmán. A la narración histórica le añade milagros y leyendas, destinados en un principio a realzar la autoimagen cristiana, lo que sirve de respaldo a aquellos que ponen en tela de juicio la identidad del autor.

El escrito histórico de Ibn al-Qūṭiya es diferente, por su naturaleza, del de a-Razī. La crónica se centra en al-Andalus y la narración comienza en las vísperas de la invasión musulmana. El autor dice que Vitiza (Gītīša) fue el último rey godo, pero ignora el hecho de que Rodrigo fue elegido por la nobleza goda para sucederlo en el trono. Podría tratarse de un «error», pero ese «error» se origina en las concepciones generales del autor. Debemos recordar que Ibn al-Qūṭiya se contaba (y se enorgullecía de ello) entre los miembros de la familia real de Vitiza, cuya nieta, Sāra al-Qūṭiya, enlazara con el hijo de una familia

árabe de alcurnia. Por lo general, Ibn al-Qūṭiya no menciona los acontecimientos que tuvieron lugar en el campo cristiano, sino que se centra en lo que parece ser el objetivo principal del escritor: la descripción de las relaciones de sus hermanos muladíes con los árabes, soberanos de al-Andalus, en cuya corte vivía. Cuando aporta datos sobre el mundo cristiano abundan las inexactitudes [9] .

Por esa misma línea se encauza la crónica *Ajbār Maŷmū'a* , que narra la historia de al-Andalus desde la conquista musulmana hasta los días de 'Abd a-Raḥmān III, y la Crónica Anónima de los días de 'Abd a-Raḥmān III, que no revela el menor interés por lo que acaece, fuera de al-Andalus, en el mundo cristiano. Su actitud se atuvo siempre a la conexión con la Historia de la España musulmana.

Ḥayyān considera con más amplitud el acaecer cristiano, pero no lo hace porque tenga algún apego directo a la política exterior musulmana. Sirva de ejemplo lo que narra a sus lectores: «En el año 235 murió el tirano Rudmīr ben Ardamīs, rey de Galicia (Malek al-Ŷalālaqa), y le sucedió en el trono su hijo Aurdūn. Rudmīr reinó durante ocho años» [10] . Llega aún más lejos y demuestra que está versado en los secretos de las luchas intestinas de la corte bizantina. En el *Muqtabas* no sólo es dable hallar la fecha cristiana junto a la de Hégira, sino que el autor señala también la fecha de las fiestas cristianas, como la de Pentecostés *(Yawm al-'ansara mahrŷān 'aŷam al-Andalus)* [11] ; el Año Nuevo cristiano es señalado por el autor con un término persa: Nawruz.

El modelo de las cinco crónicas del período formativo no lleva a una conclusión definitiva sobre el grado de interés que revelan los cronistas musulmanes por la historia y los distintos aspectos de la cultura cristiana. Un notable fenómeno, por lo

extraño, es la crónica de a-Razī, que suministra detalladas informaciones tomadas de fuentes cristianas, respecto a la historia cristiana general y la historia española. Se pueden dar tres explicaciones: Una, basada en el carácter de la crónica, que se vanagloria de narrar la historia de la Península Ibérica desde la más remota antigüedad, por lo que es inevitable la inclusión de la historia cristiana, aunque podría esperarse que la transcripción fuera más crítica. La segunda se basa en el carácter del cronista y de la época: a-Razī escribió en un período en que los musulmanes ya habían aprendido a conocer la población conquistada y la historia del país, por lo que detalla esos hechos. La tercera posibilidad es que las metamorfosis de la crónica, los traductores y copistas cristianos agregaran párrafos que fueron cambiando sustancialmente su carácter.

Ibn Ḥayyān es un ejemplo excepcional de un historiador musulmán que suministra abundante información, aunque no siempre exacta, sobre el acaecer en los reinos cristianos que rodean al-Andalus. Ofrece a sus lectores datos, el autor revela gran erudición en los móviles políticos de los reinos cristianos. Tal vez su interés por éstos haya sido el resultado de una conjugación del destino de las taifas de la época con la política de esos reinos. Al mismo tiempo, se lo puede explicar con la concepción histórica de que al lector le deben ser transmitidos los datos básicos referentes a los fenómenos que trata.

Frente al interés por el mundo extramusulmán que se refleja en las crónicas de a-Razī y de Ibn Ḥayyān se destaca el desdén que sienten por ese mundo como factor de valor propio, en las tres crónicas que fueron escritas desde los días de a-Razī hasta los de Ibn Ḥayyān. Éstas se centran casi exclusivamente en el centro, en al-Andalus. Incluso los datos referentes a los guerreros y a los reinos que atacaron el Islam o que fueron atacados

por los musulmanes son sumamente reducidos, carecen de todo intento de describir con amplitud al enemigo y por supuesto no tratan de comprender sus móviles ni sus impulsos.

2. *De «idólatras» (mušrikūn) a «enemigos de Alá» (a'da'Allāh)*

En todo intento de examinar las imágenes que aparecen en la crónica de a-Razī existe el peligro de equivocarse. El relato de un hecho histórico puede ser verificado mediante la comparación de varias fuentes que se refieran al mismo. Pero esto no es posible en el examen de las imágenes, pues uno de los componentes que prevalecen es el lenguaje con su distintos giros y matices. A ello se debe que las traducciones modifiquen y reformen las imágenes del original. Por lo tanto, cabe tomar con reticencias las imágenes cristianas de estas crónicas y tratar de distinguir, en la medida de lo posible, entre la que parecen originales y las demás. El carácter de las imágenes cristianas en la crónica de a-Razī está determinado principalmente por las fuentes cristianas que usara para la descripción histórica, hasta la invasión musulmana. Tal como lo hemos señalado, el uso de esas fuentes se hizo de un modo tan incontrolado que a veces es difícil suponer que eran parte de una crónica musulmana. Por ejemplo, existe una clara diferenciación entre los emperadores romanos que aplicaban una política pro cristiana y aquellos otros que perseguían a los cristianos. Tito —poseedor de una imagen positiva como monarca— es muy comprensivo con la fe cristiana. En cambio Nerón es tildado de «rey malvado», «demente», «asesino» y «perseguidor de los cristianos». Al copiar la tradición cristiana referente a la crucifixión de Jesús, a-Razī habla de las penumbras que envolvieron al universo cuando Jesús fue clavado en la Cruz, lo hace como un medio para crear una imagen negativa de los judíos, a los que culpa por ese hecho, y para subrayar la singularidad del acontecimiento [12] .

Sorprende comprobar que el cronista adopta una línea similar cuando escribe la historia de al-Andalus y el encuentro entre el Islam y el cristianismo allí. Al referirse a la ciudad de Mérida menciona una inscripción en latín que sólo un muy anciano monje podía descifrar. El monje, cuando compareció ante el Hišam —el soberano musulmán—, no se amilanó, sino que elevó una airada protesta a Jesús. A-Razī transcribe por completo su queja desesperada, a pesar de que concluye con palabras de ira por el hecho de que los altares del Redentor son usados para rendir culto a Mahoma [13] . El soberano musulmán no reacciona ante esa execración… Semejante fenómeno (desde el punto de vista del cronista) trasciende de la existencia de elementos positivos en la imagen del enemigo cristiano, casi entraña cierta comunidad de destino. Es dudoso que un musulmán haya podido escribir ese capítulo.

La imagen más negativa de los cristianos en esa crónica se relaciona con el culto de los santos «como si fueran Dios». La crítica se circunscribe sólo al aspecto religioso, a un punto que es de suprema importancia para la fe musulmana. Pero es también muy moderada en sus expresiones. A lo largo de la crónica, tal como se conserva en la compilación, no es dable hallar imágenes negativas de los cristianos cuando se abordan las cualidades de carácter o las físicas. Quizá hayan sido filtradas y matizadas por el traductor.

Las imágenes cristianas que aparecen en la crónica de Ibn al-Qūṭiya están influidas por el origen étnico del autor no menos que por su fe religiosa [14] . Este hecho resalta claramente al comienzo de la crónica, donde el autor se refiere al final de la dinastía goda en España. Tal como ya se señaló más arriba, Ibn al-Qūṭiya ve en Vitiza (el fundador de la dinastía) el último de los reyes godos, mientras que a Rodrigo lo considera como un

usurpador. Presenta la imagen Rodrigo en las palabras de los hijos de Vitiza, que traicionan su gobierno por la promesa musulmana de que sus vidas y sus posesiones serían protegidas. A los ojos de los musulmanes el rey no es más que «uno de los perros de su padre» y «uno de los que van en su rastra» [15] .

Ibn al-Qūṭiya no duda cuando por un lado se identifica con la familia de Vitiza y por el otro describe su traición *(gadr)* . A guisa de musulmán le complace la ayuda de sus padres a la conquista y pone de relieve cierto grado de orgullo por ese hecho. La aceptación de ese destino, que es la base de la autoimagen de la capa de muladíes que se unió a la élite musulmana, se expresa también en la historia de Sara la Goda, nieta del rey Vitiza, que contrajo enlace con el hijo de un hombre de la élite conquistadora. De esa unión de la nobleza goda con la élite árabe-omeya de al-Andalus, nació una dinastía que, a criterio de al-Qūṭiya, «no hay nada superior a esta nobleza» [16] .

Iba al-Qūṭiya no traza ninguna imagen colectiva ni estereotipada de los cristianos. Por lo general se abstiene de endilgarles un epíteto peyorativo. Las imágenes son personales *(ad hominem)* y específicas. En Rodrigo se concentra la imagen negativa del drama de la conquista. La conducta del usurpador visigodo expía de culpas a aquellos que podrían ser concebidos como traidores. En el *plano extraterreno* éste carga con la culpa por haber incumplido una prohibición que prevaleciera entre los godos durante muchos siglos: entró en el panteón real, tomó la corona de éstos sin permiso y abrió el cofre vada. En ese cofre fueron descubiertas imágenes decoradas y una inscripción: «Estos habrán de conquistar España. Y según el cronista, «el cristianismo repudió» esos hechos [17] . El cristianismo, de acuerdo con el cronista muladí, no es concebido como perteneciente a la categoría del enemigo. Toda la hostilidad se concen-

tra en un individuo odiado.

En el *plano terrenal* Rodrigo es culpado por el desastre que azotó a España, por su conducta licenciosa y su traición. El autor incluye el relato sobre Julián cambiando la versión. Según la versión de Ibn al-Qūṭiya, éste había sido un comerciante de objetos de lujo (no un gobernador de provincia, como sostienen las fuentes); después de que su hija fuera violada por el rey, Julián le previno: «Echaré sobre ti caballos y halcones como nunca has visto». Esta frase —que contiene una profecía sobre la futura conquista y también sobre el gran poderío de los árabes— complementa la predicción que aparece en el relato del cofre herméticamente cerrado [18] . Rodrigo, último rey visigodo, es el único a quien Ibn al-Qūṭiya lanza un apelativo ordinario, típico entre los musulmanes para denominar a los enemigos: «Abatido por Alá», etc.

Ibn al-Qūṭiya, que dudó al definir su propia identidad, quiso reconciliar a las familias cristianas veteranas con la nobleza árabe, que era al mismo tiempo tutora de aquéllas. Animado por ese espíritu transcribe los razonamientos de Artubas, uno de los tres hijos de Vitiza, contra ʻAbd a-Raḥmān, fundador del Emirato de Omeya de al-Andalus y que fuera llamado «El emigrante» *(a-dajīl)* . Le acusa de haberse apoderado de sus dominios, violando de ese modo el acuerdo entre esa familia y Ṭariq, el conquistador de España. A la versión Ibn al-Qūṭiya, ʻAbd a-Raḥmān contestó de un modo contundente: «Creí que te dirigías a Roma.» El orgulloso godo no se desconcertó y le respondió: «No, pero llegaron rumores de que tú te propones viajar a a-Šam (Siria)…» Y agregó que, si ʻAbd a-Raḥmān quería transferir luego el reino a su hijo, convenía que se condujera de ese modo que era nuevo en al-Andalus. El emir comprendió la situación y devolvió los dominios que había requisado [19] .

No cabe duda que las posiciones y concepciones de Ibn al-Qūṭiya no concordaban con las de la élite árabe de al-Andalus. Esto se infiere también de las palabras que él mismo formula en nombre de esos árabes. Por ejemplo, lo que dijera el cadí Baqī ben Majlad cuando se negó a obligar a los cadíes encargados de las herencias a prestar juramento, diciendo: «Así nos parecemos en impurezas a los judíos y a los cristianos» [20] . Un razonamiento de este tipo presupone que los judíos y los cristianos son impuros y que sus costumbres son pecaminosas. En forma natural surge una pregunta: ¿Puede la islamización limpiar las impurezas? La concepción de Ibn al-Qūṭiya, descendiente de una familia cristiana islamizada, es inequívoca. Pero las concepciones e imágenes de los árabes andaluces eran totalmente distintas. Puede servir de muestra el caso de Qūmes ben Antuyā. Este cristiano estaba a cargo de la «Oficina» *(Kitāba)* del emir Muḥamad. El emir dijo a su adictos: «Si Qūmes (Gómez) fuera musulmán no lo cambiaría por ningún otro.» El cristiano se islamizó y el autor sostiene que era competente en su cargo, pues reunía a la limpieza del lenguaje una estabilidad de carácter. Con todo, la nobleza árabe veterana se opuso a su nombramiento y en esa resistencia adquirieron expresión *concepciones e imágenes claramente etnocéntricas* .

Ibn al-Qūṭiya presenta la primera expresión de esas concepciones por medio de Muḥamad ben al-Kawṯar, en sus palabras al comandante Ibn ʻAbda: «… Una de las cosas más extrañas de la época es que un hombre como tú, con tu capacidad, con tus padres y tu abolengo, no esté al servicio del sultán, sino que Gómez, hijo de Antonio el cristiano, sea de más alto rango en la oficina de los Omeyas, ese Gómez que cambió falsamente su credo por la religión de Alá, para aprovecharse de dicha ventaja.» La oposición llegó al extremo de escribir una carta irónica al emir, en la que esas concepciones son expuestas con más

fuerza. El árabe vale congénitamente más que el cristiano, aunque éste se haya islamizado: «Entre las cosas más raras que habrán de llegar a oídos del califa de los hijos de Abbas en el Oriente, cabrá mencionar el hecho de que los hijos de Omeya en el Occidente tuvieron que emplear en su oficina principal y en su secretaría mayor al cristiano Gómez, hijo de Antonio y de la cristiana Julia. ¡Oh, gran Dios! ¿Por qué no elegiste al mejor *(afḍāl)* , que le daría realce al cargo, a alguien digno por su prestigio de herencia? Yo soy la persona adecuada para ese cargo; y entre los hombres del ejército… Son personas de alcurnia *(abnā' ni'm al-julafa')* , que agregarán honor al cargo y lo prestigiarán» [21] . Ibn al-Qūṭiya habla en nombre de los que se quejan, sin comentarios. Pero su propia posición queda clara por los elogios a Gómez y, sobre todo, de su descripción del alzamiento de los muladíes. Cabe señalar que el grupo árabe destaca su superioridad en términos eminentemente étnicos: «los mejores, aquellos cuyo buen nombre les viene por herencia», «los de más alcurnia», etc. Y eso no podría llegar ni a más talentoso de los cristianos, aunque se convirtieran al Islam.

Al final de su obra, Ibn al-Qūṭiya incluye una versión adicional sobre la conquista de al-Andalus, que es una repetición del texto de Ibn Qutayba en su trabajo *Kitāb al-imāma wa-a-siyāsa* . Para nosotros, tienen especial interés los párrafos donde Mūsā ben Nusayer describe sus concepciones sobre los diversos pueblos que conoció en el Occidente. La tierra de vascos es descrita como una región poblada por personas que se conducen igual que las «bestias» *(kal-bahā'im)* . En respuesta a las preguntas del califa Sulimán ben 'Abd al-Malek, Mūsā define a los bizantinos: «Son como leones en su bastión, como águilas sobre sus corceles, como mujeres en sus embarcaciones» (la versión de Ibn Qutayba: «Se adornan como mujeres en sus procesiones»). «Cuando se les presenta favorable la oportunidad, la

aprovechan, pero si la suerte se les muestra esquiva, son como las cabras que trepan por la montaña y huyen tan aprisa, que sus pies casi no toca el suelo.» En otra palabras, el autor afirma que carecen de capacidad de resistencia en las situaciones difíciles *(ṣabr)* , que es una peculiaridad especial en la tradición árabe y sin la cual el heroísmo no tiene mucho sentido. Los españoles *(al-išbān)* gustan de las comodidades, pero son jinetes que no decepcionan. Los *francos* —conforme a esa versión— tienen una imagen de mucha más fuerza que los españoles: de gran número, disponen de recursos, de poderío *(ŷald)* y bravura *(šida)* . En general, el autor no estereotipa a los pueblos del Occidente: «Muchos de ellos son gentes de honor *(al-'azīz)* , hay algunos inclinados a la traición *(a-dalīl)* y malvados. Con unos hay que hacer la paz, con otros la guerra; cuando se firma un acuerdo, algunos lo cumplen fielmente y otros lo violan».

Este planteamiento se ajusta a las concepciones de Ibn al-Qūṭiya, tal como las hemos señalado antes. En su obra no se tropieza con imágenes de hostilidad a los cristianos, tampoco ve en el conflicto musulmán-cristiano de su época un motivo central.

En la compilación *Ajbār Maŷmūʿa* aparecen calificativos que crean la imagen negativa y que expresan la tensión intercomunitaria musulmana-cristiana. El epíteto de *'Ilŷ'* aparece a lo largo de toda la crónica. E. D. Lane define ese término como: «Un asno gordo y salvaje… o un hombre fuerte, grande y corpulento; de los infieles del *ayâm* (es decir, persas o extranjeros de otro origen)… o infieles vigorosos, grandes y corpulentos» [22] . R. Dozy, más sensible al árabe andaluz y occidental, confiere a ese término un significado más negativo: «Hombre grosero y desenfrenado, que se abandona a sus pasiones brutales» [23] .

Si Julián el cristiano —que colabora con los conquistadores

musulmanes— era concebido de ese modo, no puede extrañar que el último rey godo Rodrigo y los cristianos en calidad de *grupo* hayan sido calificados de igual manera. En la batalla de Istaŷa, Alá dio la victoria a los musulmanes y sembró el pánico entre los *ʻulūŷ;* y con ese mote llama al grupo de resistencia cristiana que se concentró en Asturias [24] . Otros calificativos para los cristianos, que pueden ser hallados a lo largo de la crónica, aunque con menos frecuencia, son: *aʻŷam* [III] y «paganos» *(mušrikūn)* [IV] .

Son de especial interés las imágenes con que la crónica de *Ajbār Maŷmuʻa* exhibe la nobleza goda y el conflicto entre su rey y los invasores musulmanes: según dicha versión, la nobleza goda ve como meta de la invasión el apoderarse de un rico botín y no la ocupación y opresión del país. Pero puesto que el rey Rodrigo es de «bajo origen» *(min sifalinā)* , «hijo de la impura» *(ibn alḥabīṯa)* , que conquistó el trono sin pertenecer a la casa real [25] , éstos resolvieron desertar de la batalla, en la que desde un comienzo no vislumbraban la menor posibilidad de victoria. Esta imagen quiere servir de consuelo a la nobleza goda que colaborara con los conquistadores musulmanes y al mismo tiempo repudia el gobierno «ilegal» de Rodrigo; pero la crónica no explica la discrepancia que surge de las esperanzas abrigadas por esa nobleza (es decir, que los musulmanes se retirarán pronto) y la realidad. La viuda de Rodrigo, que contrajera matrimonio con ʻAbd al-ʻAzīz ben Mūsā, valí de al-Andalus, es concebida en la crónica como la mujer que lo instigó a ignorar a su pueblo, a distinguirse de ellos «de acuerdo con las costumbres de los cristianos» poniéndose una corona en la cabeza.

En dos casos la crónica expresa la lucha de los cristianos contra los musulmanes, con términos de solidaridad comunitaria y con un aire de éxtasis. El revés de los musulmanes en el

ataque a la ciudad de Sabta es explicado por «el amor a la tierra y la defensa de los santos cristianos» [26] . Es raro que el conflicto sea concebido de ese modo, con elogios al «grupo enemigo». El cronista describe también con admiración el grupo de resistencia cristiana al mando de Pelayo *(Belay)* , que se convirtió en una fuerza poderosa y se rebeló contra el gobierno musulmán [27] . Ambas descripciones valoran las motivaciones del enemigo, su iniciativa y capacidad de resistencia. Si a eso se le agregan los temores que el autor siente por la *fitna* [V] enloquecida, se completa el cuadro de la pesimista concepción del cronista.

De los fragmentos que quedan de la crónica de ʻAbd a-Raḥmān III se puede deducir un significativo aumento en las imágenes de hostilidad y mentalidad de odio en el seno de la comunidad musulmana. La crónica no se refiere a los cristianos como a un grupo religioso o étnico que se opone al Islam, sino que se limita a describirlos como a un enemigo palpable que reside en los confines de al-Andalus. Existe cierta coordinación entre los hechos históricos y las imágenes que aparecen en la crónica: el período del gobierno de ʻAbd a-Raḥmān III comenzó con una serie de derrotas graves para el Islam. En agosto de 913 cayó la ciudad de Évora, sede del gobernador musulmán de la provincia lusitana, y todos sus habitantes fueron exterminados. Un destino similar corrió la fortaleza de Alange en el año 915 y una gravísima y aplastante derrota sufrió el ejército del califa de Córdoba en septiembre de 917, en la batalla de San Esteban de Gormaz. Esta batalla fue el punto decisivo para el destino del Califato de al-Andalus en los tiempos de ʻAbd a-Raḥmān III. Luego de atender intensamente los problemas internos, el gobierno musulmán se lanzó a la guerra despiadada contra los reinos cristianos del norte, que le ocasionaron las mencionadas derrotas. Estos hechos influyeron claramente en

el conjunto de las imágenes con que se topa en la crónica.

La imagen más corriente para representar a los cristianos como *grupo* es la de «idólatras» *(mušrikūn)* ; como tales son presentados los cristianos degolladores de Évora; y, al describir derrotas cristianas, el cronista habla de la «decapitación de los *mušrikūn* , hasta que esas bestias ya no puedan cargarlas» [28] . De los seres humanos la imagen pasa a describir el país: «La tierra de los cristianos es una tierra de idólatras *(arḍ a-širk)* y la «tierra de los paganos». Ésta es una concepción exagerada y pretende justificar la guerra de aniquilación. En conformidad con ello, el rey Ordoño es tildado de «enemigo de Alá». El mismo Ordoño es calificado de *ṭāgiya* , título con el que generalmente se designa a los gobernantes tiránicos y opresores, necios y jactanciosos, criminales y desviados del buen camino.

Esta crónica nos proporciona una innovación adicional, que es importante para poder examinar hasta qué punto llega la mentalidad de hostilidad anticristiana: consiste en el uso del verbo *hulika* para señalar la muerte de cristianos, en vez de los verbos convencionales, como *tuwufiya* o *māta* . *Hulika* significa alejamiento y se usa para designar a los infieles, porque cuando el hombre muere su alma maldita es condenada al castigo eterno en el infierno.

El uso de ese verbo es muy raro en las crónicas anteriores, y si alguna vez aparece su significado no es peyorativo. En *Ajbār Maŷmūʿa* , por ejemplo, dicho verbo describe la muerte del califa ʿUmar, agregando la bendición: «Apiádese Alá». Esta conjugación no entraña, por supuesto, un significado negativo. El sentido más grave pasó a ser el normativo, no sólo en relación con los cristianos, sino también con respecto a los judíos, tal como es el caso en Ibn Ḥazm [29] .

La imagen negativa de los cristianos se refuerza aún más por

una serie de expresiones que trascienden de los límites de la transmisión cronística rutinaria, pero que abundan a lo largo de esta crónica. Al igual que en la descripción del apoyo de Alá a los musulmanes, Alá «estremece a los cristianos, los vence» y los mata con «una muerte dolorosa» [30] . La principal imagen cristiana de la crónica es la del rey Ordoño II, pero el cronista no le atribuye cualidades personales ni físicas. Se circunscribe a una generalización, diciendo que acostumbraba «hacer el mal a los musulmanes».

La crónica de Ibn Ḥayyān —que describe la conclusión del período formativo— expresa la mentalidad y las imágenes de los árabes de al-Andalus, en una de las épocas de más grave decadencia musulmana en España: el proceso del desmembramiento del Califato de al-Andalus (a partir de la muerte de al-Manṣūr, en 1002), la formación de las Taifas y la consolidación de la fuerza cristiana en el norte, a comienzos de la «Reconquista organizada». Esta situación adquiere su expresión en las imágenes que el cronista asigna a los cristianos, hombres de la *fitna* (rebeldes), y árabes.

En la crónica es cuantitativa y cualitativamente clara la fuerza de la imagen negativa de los cristianos que viven en los confines de *dar al-Islam* , en España. Los cristianos como grupo son distinguidos por medio de diversos calificativos. El más grave de ellos es el que los exhibe como «enemigos de Alá» *(a'da' Allāh)* , imagen con la que ya hemos tropezado en la crónica de 'Abd a-Raḥmān III, pero si allí aparecía de un modo aislado, Ibn Ḥayyān los calificaba así en casi toda la descripción de las confrontaciones musulmano-cristianas; por ejemplo, en la batalla de al-Bayḍā contra los «infieles gascones»: «Y los gascones enemigos de Alá fueron vencidos, sufrieron una derrota abominable» [31] . En esa frase —característica de la crónica— Ibn Ḥay-

yān renueva una técnica que crea en el lector una imagen muy exagerada: los gascones son llamados con los nombres de «infieles», «enemigos de Alá», y su derrota es grandemente exagerada. Al describir la batalla de Alba wa-al-qilā', el cronista llama a los cristianos con el nombre colectivo de «grupo de enemigos de Alá» y aumenta la impresión de las ruinas causadas en su país, recurriendo a una serie de sinónimos: «abatió la tierra del enemigo, la destruyó, la arrasó y sembró el desastre» [32] .

Se podría alegar que la descripción de los sucesos, de esa manera, no es más que un ejercicio retórico del autor, que se deleita con el juego de palabras. Pero, según parece, las descripciones de Ibn Ḥayyān son más significativas, pues expresan el placer causado por la aplastante derrota que sufrieron los cristianos unos doscientos años antes. Este deleite parece servir de resarcimiento, a él y a sus lectores; por la difícil situación del Islam en esos tiempos. El revés cristiano y el ensalzamiento del Islam se unen, en ese caso, a la nostalgia del pasado glorioso. Cuando describe a los cristianos, Ibn Ḥayyān casi no usa la imagen que concuerda con la concepción islámica: «infieles». En cambio recurre a un término cuya connotación es mucho más injuriosa, «idólatras». Este fenómeno ya lo hemos visto en la crónica de 'Abd a-Raḥmān, pero su frecuencia es mayor y a menudo se le suman otros términos que agravan aún más la imagen. Por ejemplo: «paganos enemigos de Alá» o «el ejército formado por paganos enemigos, Alá los aplastó y envió sus alma al infierno para toda la eternidad» [33] .

La característica más notable que Ibn Ḥayyān subraya entre los cristianos como grupo es la traición. Luego de describir minuciosamente a los delegados de los reyes cristianos que vinieron a solicitar acuerdos de paz y el cese de la guerra, Ibn Ḥayyān sostiene que éstos traicionaron a sus aliados y violaron lo

convenido. Este párrafo en la historia de Ibn Ḥayyān —escrito con furia incontenida y con palabras condenatorias— se refiere a un acto rutinario en las relaciones político-militares: los reinos cristianos se aprovecharon de la enfermedad de al-Ḥakam II y del hecho que Gālib, comandante de su ejército, se hallaba en África del Norte, para liberarse del yugo del califa. El autor recurre a diversas expresiones para la imagen de ese acto de traición cristiana. Cuando describe la batalla de San Esteban de Gormaz, Ibn Ḥayyān se vale de cuatro expresiones paralelas y sucesivas: «Traidores con respecto a su deber, infractores en lo que concierne al acuerdo, los primeros en la violación de la promesa y prontos a jurar en falso» [34] .

Una segunda cualidad colectiva, que el cronista señala entre los cristianos, es la cobardía y la adulación. Esa característica está expresada especialmente en las súplicas de los reinos cristianos al soberano musulmán, rogando por la concertación de acuerdos de paz y ceses de fuego. Ibn Ḥayyān destaca la sumisión de los enviados cristianos. Con respecto a la delegación del conde de Barcelona, Borrell Sinderedo *(Burīl ben Šnīr)* , que acudió a la corte del califa al-Ḥakam II, el autor dice que lo hizo para reiterar su lealtad al emir musulmán, reconociendo su superioridad y señorío.

El envío de embajadas no es visto como una forma de relaciones diplomáticas para convenir una alianza entre el conde y el califa, sino que es presentada como una total sumisión del cristiano a la voluntad del mandatario musulmán. En forma parecida el cronista interpreta los gestos del cristiano hacia el musulmán y su humildad en presencia del califa.

Esas imágenes se repiten en la descripción de una segunda ola de delegaciones que llega a la corte de al-Ḥakam II, en el año 974 [35] . La imagen del cristiano sumiso, que implora con

adulación la paz con los musulmanes, está unida con la imagen de la traición. Las dos imágenes —que en un primer momento pudieran parecer contradictorias— se interrelacionan y complementan entre sí. Cuanto mayor es la sumisión o el servilismo, tanto mayor es la traición y la falsedad.

La imagen negativa de los cristianos como grupo, en la crónica de Ibn Ḥayyān, no es planteada en el marco de las concepciones globales, sino en un marco local, en los confines de al-Andalus. Puede servir de prueba el hecho de que cuando Ibn Ḥayyān describe la hegemonía bizantina en la frontera con Siria, no recurre a ninguna imagen negativa de los conquistadores cristianos [36] de ese territorio musulmán. Un considerable oportunismo se nota en las imágenes que usa para los cristianos de los confines de España, por ejemplo, la descripción de Guillermo *(Gilyām ben Barnat)* , posiblemente el conde de Tolosa y aliado del emir ʻAbd a-Raḥmān II. La imagen de éste se infiere de los servicios militares prestados al emir en contra de sus correligionarios cristianos.

Para la evaluación de Qūmes, hijo de Antonión, Ibn Ḥayyān copió una versión de Ibn al-Qūṭiya, pero no incluyó la violenta oposición de la nobleza árabe a su nombramiento como superior de la Oficina del Emir, aun después de haberse islamizado. A diferencia de la versión de al-Qūṭiya, Ibn Ḥayyān sostiene que fue la persecución de la que le hicimos objeto sus correligionarios la causa que llevó a su destrucción [37] .

Aunque las imágenes de Ibn Ḥayyān para mostrar el cristianismo son tomadas de un vocabulario de conexión religiosa («infieles», «enemigos de Alá», «paganos», etc.), sus descripciones casi no mencionan acontecimientos que destaquen el conflicto religioso ni atacan el cristianismo desde un punto de vista teológico. Una excepción es la anécdota presentada en nombre

de Aḥmed ben Maḥmud a-Razī, en la que se describe a Carlos el Cojo, hijo de Luis el Piadoso *(Qarluš ben Luduwīq)* , como rey de los «despóticos cristianos» y que es grande, tanto por sus conocimientos teológicos como por su poderío militar. Precisamente ese gran rey propagó el paganismo en medio de su pueblo, pues erigió una estatua de oro en honor de Jesús, engarzada con piedras preciosas; Alá le castigó con dolores de cabeza que no le abandonaron hasta su muerte [38] .

Las imágenes de los cristianos que aparecen en las crónicas musulmanas y que hemos examinado hasta ahora, desde los tiempos de a-Razī hasta los de Ibn Ḥayyān, tienen una progresiva línea de agravamiento de la imagen negativa, así como una escalada en la mentalidad de hostilidad. A pesar de los cuidados que se deben tomar ante la traducción de la crónica de a-Razī, el aperturismo que caracteriza a esa crónica reside en la revelación de varios aspectos del grupo rival. Lo encontramos tanto en los capítulos que tratan de la historia pre-islámica de España, como en los de la historia de la conquista musulmana. Este aperturismo, por supuesto, tiene más importancia en la historia de la conquista; una imagen cristiana negativa, en la crónica traducida, sólo la hallamos en el campo religioso: cuando el autor repudia el culto de los santos cristianos, como si fueran dioses.

En lo personal Ibn al-Qūṭiya no trata de presentar una imagen hostil y negativa del cristiano. Su posición es función directa de su origen muladí. No concibe el mundo cristiano como una sola unidad negativa, concentrada en Rodrigo, el último rey visigodo de España, mientras que la familia de Vitiza, que colabora con los conquistadores musulmanes, es presentada a través de una imagen positiva y digna. Sin embargo, la crónica usa de expresiones «cerradas» y «primitivas» con respecto

a las imágenes negativas, hasta el punto de estereotipar los «grupos foráneos» que caracterizan a la nobleza árabe veterana y a los dignatarios religiosos que proceden de ésta. Por ejemplo: el artículo de Cadi Bāqī sobre los judíos y los cristianos; la referencia a la islamización del muladí como un artimaña para gozar de los favores del gobierno musulmán; el jactarse de la generosidad árabe, superior a la de todo otro grupo aunque se haya islamizado. Esta concepción se repite en la imagen ideal del árabe [39] , que Ibn al-Qutayba pone en boca de Mūsā Ibn Nuṣayr, pero también en las imágenes de los otros pueblos que formaban parte de la sociedad musulmana en la tempestuosa época de la conquista, en las que se reconocía la superioridad de los árabes, pero aún no se había abierto la enorme brecha entre éstos y los otros grupos étnicos que se incorporaron al Islam.

Apodos colectivos estereotipados que fueron dedicados a los cristianos pueden ser encontrados por primera vez como *sistema* en la crónica *Ajbār Maŷmūʿa* . La concepción que prevalece en esta crónica los ve como *ʿulūŷ* , pero el autor los llama también *aʿŷām y mušrikūn* . El cronista amplía también la imagen negativa cristiana centrándola en personas prominentes como el rey Rodrigo y su viuda. Aunque ésta sea la tendencia predominante en la crónica, sus imágenes no son «cerradas» ni reflejan un «equilibrio cognitivo». En la crónica hallamos descripciones de la heroica resistencia de altura y también cierto grado de simpatía.

La Crónica Anónima de ʿAbd a-Raḥmān, en cambio, refleja en sus imágenes la época de ese califa, época de acérrima lucha contra los reinos cristianos del norte de España. La imagen que abunda a lo largo de toda la crónica es la de «idólatras» *(mušrikūn)* y a veces también el grave apodo de «enemigos de Alá»

(a'da' Allāh) . Al describir la muerte de un cristiano emplea por primera vez el uso normativo del verbo *hulika* , y los líderes cristianos son tildados permanentemente de *ṭagiya* . A lo largo de toda la crónica no se encuentra una actitud en la que no haya un deje de hostilidad hacia los cristianos como grupo o como individuos. Todo eso atestigua un claro espíritu de Guerra Santa y una clara mentalidad hostil en las imágenes de la crónica: son «cerradas», «faltas de complejidad» y prueban un absoluto «equilibrio de conciencia» que tiende al rechazo.

El empeoramiento de las imágenes negativas y la escalada de la mentalidad de hostilidad llega a su punto máximo en la crónica de Ibn Ḥayyān. Desde un punto de vista cuantitativo eso está expresado en las repeticiones y en la acentuación de las imágenes presentadas en el desarrollo de las tendencias que ya hemos visto en la crónica de 'Abd a-Raḥmān. El apodo de «enemigos de Alá», por ejemplo, dedicado a los cristianos españoles (que en 'Abd a-Raḥmān hemos hallado sólo de un modo aislado), se transforma en Ibn Ḥayyān en algo habitual. Sin embargo, sus imágenes no se refieren a los cristianos como un todo religioso, sino a los cristianos que residen en los límites de al-Andalus.

Esta crónica puede servir de ejemplo fidedigno sobre la influencia de una realidad geopolítica en el conjunto de las imágenes. Existe una evidente diferencia entre los cristianos residentes en los confines de al-Andalus y los que viven en lugares más lejanos; también en el marco español las imágenes abarcan un conjunto político militar. Vale decir que aunque las imágenes sean expresadas en símbolos de significado religioso, no se las puede suponer como un indicio de una clara división de conciencia religiosa.

Las imágenes de la crónica de Ibn Ḥayyān sirven también de

prueba de que un mejor conocimiento del rival no es un indicio obligatorio de usar imágenes moderadas; el contexto histórico del encuentro es lo que decide.

3. *Al-Andalus es el lugar de la Guerra Santa y el califa es el muŷāhid*

Desde el punto de vista de la autoimagen musulmana, tal como está expresada en las crónicas del «período formativo», caben ser examinados principalmente cuatro componentes: 1) la identidad andalusí y la identificación con el país; 2) la autoconcepción musulmana; 3) la autoconcepción árabe frente a los otros elementos de la sociedad musulmana (como pueden ser los bereberes y los muladíes), y 4) la conciencia del *ŷihād* (guerra santa).

A-Razī comienza su crónica elogiando a España. Según el modelo de Isidoro de Sevilla, destaca las virtudes del país, su clima y su tierra, su flora y su fauna, sus excelentes habitantes y poblados, que son una consecuencia de sus ventajas naturales [40] .

A pesar de poseer ciertas líneas similares, esta alabanza se diferencia sustancialmente de los elogios que Isidoro hace de Hispania. El elogio de Isidoro es sentimental en su espíritu y casi metafísico en su contenido. Si es espléndida la calidad del país, también lo es el conjunto de personas en casi todos los dominios. La alabanza de a-Razī es la de un cronista-analista casi árido; podría ser considerada como una descripción de la tradicional literatura geográfica musulmana si no fuera por sus exageraciones. A-Razī es uno de los contados historiadores musulmanes de la época que prolongan sus escritos con elogios a al-Andalus. Ese capítulo —que se relaciona con la cordialísima descripción de los hispanos (por ejemplo, los godos contra los francos)— demuestra un notable grado de identificación con el

país y con la sensación de una identidad andaluza, aun cuando contenga también expresiones de nostalgia por el Oriente.

Los fragmentos que han quedado en la traducción del siglo XIV de la crónica de a-Razī no hablan con ensañamiento de la conquista musulmana. La única imagen musulmana que aparece fragmentaria es la de ʻAbd a-Raḥmān I, pero también ésta carece de cualidades bien definidas.

La autoimagen musulmana en la crónica de Ibn al-Qūṭiya se refuerza especialmente cuando es expresada por foráneos, es decir por cristianos; o cuando tienen lugar fenómenos sobrenaturales. Una imagen de esa índole es la de Julián, que promete lanzar sobre Rodrigo, el último rey godo, «caballos y halcones como nunca has visto» [41] . Ésa es la imagen de los musulmanes para los seres vivos más valerosos y nobles. Al comenzar la invasión musulmana, Teodomiro, guerrero del rey Rodrigo, le escribió a su señor una carta llena de asombro por el poderío de los conquistadores, hasta tal punto que no es posible saber si son «habitantes de la tierra» o «habitantes del cielo» [42] . Se infiere de esta expresión como si existiera el propósito de presentar la imagen del musulmán como si fuera un conquistador sobrenatural. Algunas expresiones adicionales confieren un realce especial a esta imagen, por ejemplo, la leyenda del cofre herméticamente cerrado que aparece por primera vez en la crónica de Ibn al-Qūṭiya. Dicha leyenda aleja la conquista de España del dominio humano para atribuirle la imagen de algo predestinado por el cielo. La misma imagen fue descrita por muchos historiadores musulmanes.

Sobre la conexión especial entre el Islam y al-Andalus en la conciencia musulmana de esos tiempos, conexión que trasciende de los marcos aceptados sobre la expansión de *dār al-Islam* a expensas de *dār al-Ḥarb* , cabe recordar las palabras de Mūsā

Ibn Nuṣayr al referirse al califa, tras la consecución de la conquista: la toma de al-Andalus no es igual a otras, sea en el Oriente o en el Occidente, sino que se la debe ver como un acto de Juicio Final, como si se tratara de la última de las guerras [43] . Según una de las leyendas relatadas por Ibn al-Qūṭiya, fue el profeta Mahoma en persona quien trajo a los musulmanes a España; estando Ṭāriq con sus guerreros en un buque, se le reveló el profeta «rodeado de *muhāŷirūn* y *anṣār* [VI] que ya habían envainado sus espadas y recogido sus arcos, y el profeta les ordenó continuar avanzando… [44] . Esa visión confiere a la conquista de al-Andalus una importancia especial, como un paso dispuesto directamente por el profeta.

Otra expresión de la superioridad de al-Andalus se encuentra en la crónica *Ajbār Maŷmūʿa* , que cuenta el nombramiento de ʿUkaba como valí (año 740). El califa le permitió elegir entre África y al-Andalus. Éste eligió a la última diciendo: «Yo amo la Guerra Santa (*ŷihād)* y ésta se encuentra en al-Andalus» [45] . Al estar en los límites del mundo cristiano tiene la importancia de que el mandamiento de *ŷihād* continúe constantemente.

Las expresiones de agradecimiento y de identificación con al-Andalus en la crónica *Ajbār Maŷmūʿa* se entremezclan con expresiones de miedo en lo que respecta a la existencia misma del Islam en ese país. Se nota que el autor de la crónica está dominado por una sensación de catástrofe. La raíz del mal, de acuerdo con su modo de pensar, reside en la *fitna* , que ha trastornado a la comunidad musulmana, y no en las amenazas de origen externo, como puede ser el cristianismo: «La horrenda *fitna* es la culpable de los tormentos que azotan al Islam, hasta que Alá le dio su protección» [46] . De modo similar, define la *fitna* que caracteriza los comienzos del reinado de ʿAbd a-Raḥmān III. La destrucción causada por la *fitna* es tan enorme que

todo se derrumbará [47] . Quizá sean ésas las profecías musulmanas sobre el ocaso del gobierno musulmán mencionadas en la Crónica Profética. De ello se colige que las expresiones de identificación formuladas por el autor se limitan exclusivamente a la concepción religiosa y por lo tanto no se nota —tal como lo viéramos en las crónicas anteriores— una sensación de pertenencia al país.

Muchos trabajos de elogio a al-Andalus *(faḍā'il al-Andalus)* fueron escritos en ese período. Dichos trabajos alaban a España y no por casualidad. Uno de los primeros que trae elogios de ese tipo es Ibn Ḥazm al responder una misiva del bereber Abū 'Alī a-Tamīnī de Qiruán. El bereber confiesa en su carta que al-Andalus tiene ventajas, pero opina que los eruditos no expresan por escrito lo que piensan porque temen la crítica y de ese modo todo se pierde con el correr de los tiempos. Aunque Ibn Ḥazm no fuera el destinatario de la misiva, la usa no obstante en su respuesta para elogiar el país y censurar a los bereberes con palabras agresivas y sarcásticas [48] .

Según la concepción de Ibn Ḥazm, la grandeza de al-Andalus proviene de la profecía de Mahoma, que habría afirmado que dicho país sería conquistado por sus hombres: «los Ángeles armados», antiguos precursores de los andaluces. La referencia directa a Mahoma es suficiente como para poner a al-Andalus por encima de los otros países [49] . La carta de elogio de Ibn Ḥazm alaba en su mayor parte a los eruditos de al-Andalus y afirma que no hay mejores en ninguna otra parte; al-Andalus, por lo tanto, cuenta con dos ventajas: 1) la Divina Providencia le sirve de guía; 2) sus eruditos son los más versados del mundo. Mas, a diferencia de los escritos de elogio a los cristianos, en las palabras de Ibn Ḥazm falta el apego al suelo y a su paisaje, es decir, le falta el apego a la patria [50] .

Una expresión incisiva del complejo e intrincado conjunto de identificaciones y fidelidades de los residentes de al-Andalus se desprende de la entrevista de uno de los hijos del rey Vitiza con ʻAbd a-Raḥmān I, a la que ya hemos hecho referencia (p. 66). Después de haberlo salvado, el godo tocó un punto flojo de su rival: le preguntó por su origen oriental. Pero ʻAbd a-Raḥmān le contestó con sinceridad: «Ojalá pudiera volver (a Siria), pues de allí me expulsaron con la espada.» Desde el punto de vista de Ibn al-Qūṭiya, las raíces y la identidad del noble godo eran más auténticas que las del primero de los emires andaluces, un «emigrante» árabe-sirio. Las imágenes «nacionales» de Ibn al-Qūṭiya —de la octava generación de descendientes de cristianos españoles islamizados, de absoluta identificación con el Islam— eran intrincadas: el cristiano español rechazaba los dictados de Roma, mientras que el emir ʻAbd a-Raḥmān se veía a sí mismo como un hijo del Oriente que residía en el Occidente contra su voluntad.

Las sensaciones de aislamiento, alienación y exilio de los árabes sirios en al-Andalus se expresan a menudo en la literatura, principalmente en la poesía, atribuida en parte al propio ʻAbd a-Raḥmān. Un motivo que se repite en dicha poesía es el diálogo con la palmera, un árbol que, lo mismo que el poeta, está en el exilio occidental y ambos sienten nostalgia por el Oriente [51] . Esa base de comparación entre la patria en el Oriente y al-Andalus en el Occidente no disminuyó con el correr de los siglos.

Al-Maqqarī menciona al geógrafo y poeta al-Bakrī al-Andalusī (1095), que comparó la pureza y dulzura de las aguas de al-Andalus con las de Siria. En conexión con aquéllas, el historiador-geógrafo Abū ʻUmar a-Sulāmī comparó el clima de al-Andalus con el de Siria y sostuvo que es el mejor del universo [52]

[53] . Además los colonos sirios que se asentaron en al-Andalus en el siglo VIII velaron con pasión por el recuerdo de su país de origen durante trescientos años y llamaron a su organización social-militar con el nombre del lugar de procedencia: *ŷund Dimašq Ḥalb, ŷūnd Ḥims* , etc.

Por su naturaleza, la crónica medieval se centra en las imágenes de reyes, guerreros y personalidades relacionadas con la élite gobernante. Por lo tanto, cuando se examinan las crónicas —tanto las musulmanas como las cristianas— es posible inferir una clara noción sobre su autoimagen, de la forma en que concebían esos dirigentes. Ibn al-Qūṭiya dibuja la imagen del soberano islámico ideal, conforme a tres cartabones: 1) gobierna sus súbditos con justicia; 2) favorece a la élite cultural-religiosa, y 3) es constante en lo que respecta al *ŷihād* . Resulta muy extraña la alabanza de al-Ḥakam ben Hišām (788-822), transcrita por Ibn al-Qūṭiya. La imagen positiva del emir —de acuerdo con esos tres cartabones— resalta desde las primeras líneas el capítulo: «Se conducía rectamente con sus súbditos, satisfacía sus deseos y necesidades… cumplía sin vacilaciones el *ŷihād* y desde el comienzo procedió a nombrar los mejores jueces de al-Andalus.»

Esta afirmación sorprende porque la crónica habla luego del alzamiento de los residentes del barrio *(ahl a-ribāḍ)* , dirigido por los cadíes de Córdoba como protesta por los exagerados gravámenes califales en contravención de la ley musulmana, la *Šarīʻa* [54] .

Las imágenes de los emires en *Ajbār Maŷmūʻa* se parecen a las de Ibn al-Qūṭiya en el hecho de que señalan la preocupación por los súbditos, pero se distinguen en el hecho de que la preocupación y la estima por los sabios religiosos no son presentadas como algo digno de ser destacado; en cambio, sobresale el

ŷihād , sea contra el enemigo cristiano o contra los de la *fitna* .

'Abd a-Raḥmān ben Hišām se destaca principalmente por sus virtudes bélicas: «Es valiente, enérgico, vencedor en las guerras, aplasta las rebeliones en al-Andalus, abate las bandas de perturbadores, imparte lecciones inolvidables a los infieles por doquier…» [55] .

'Abd a-Raḥmān ben al-Ḥakam y Muḥamad ben al-Ḥakam —poseedores de grandes virtudes, tales como generosidad, erudición, modestia, etc.— son pálidas figuras en comparación con los líderes dueños de una imagen combatiente.

La autoimagen musulmana, en la crónica de 'Abd a-Raḥmān III, está centrada, casi sin cambios, en el primero de los califas de al-Andalus. Por primera vez el cronista describe las *cualidades físicas* de su personaje, que agregan una dimensión especial para el fortalecimiento de la imagen real y viva, en vez de una descripción llana, unidimensional, como las que hemos encontrado en las crónicas anteriores. Al describir las virtudes físicas, el cronista destaca la tez clara, los ojos azules y los hermosos rasgos del rostro [56] . Cuando describe sus virtudes de gobernante, la crónica reitera el modelo con el que ya nos hemos encontrado en diversos textos de crónicas anteriores; por su naturaleza, esta crónica —dedicada íntegramente a 'Abd a-Raḥmān— se extiende a la descripción del amor que los súbditos profesan por su gobernante, que para ellos era como un «copo de nieve refrescante» y «poseedor de virtudes perfectas» [57] . En eso reside el principio de la imagen: perfección personal a guisa de individuo y a título de alguien que está al frente de la *umma* musulmana de al-Andalus. La crónica alcanza su punto culminante cuando describe la transformación del Emirato de al-Andalus al Califato, al serle conferido el título de *amir al-mu'minīn* a 'Abd a-Raḥmān. Ese paso involucraba un

gran esfuerzo para la entidad independiente de la *umma* musulmana de al-Andalus, y un especie de elogio de la autoimagen.

Ibn Ḥayyān, que evoca con nostalgia el glorioso pasado del Califato, centra sus imágenes positivas en dos esferas: el Islam y el arabismo. A al-Andalus como patria no le cabe un papel destacado en ese conjunto. Las imágenes musulmanas a lo largo de la crónica poseen un carácter de *mirror-image* . El autor se ensaña simultáneamente con los musulmanes y con los enemigos de éstos, valiéndose de expresiones contradictorias para crear la antítesis de la imagen. Es el caso del canto de alabanza de ʻAbd Allah ben Baker al emir Muḥamad:

> «Oh, Imán de los muslimes base del Universo afianzador de la fe y bochorno de los paganos» [58] .

Imágenes de este tipo se encuentran en las descripciones de las victorias musulmanas; frente a éstas, por supuesto, se destaca la aplastante derrota de los cristianos.

Los gobernantes de al-Andalus, sobre todo desde los tiempos de ʻAbd a-Raḥmān I, son concebidos por Ibn Ḥayyān como siendo el gobierno árabe-musulmán ideal, a diferencia de lo que sucedía en sus propios días. La gloria del emir Muḥamad surte un efecto aún mayor, si se hace una comparación entre el gobernante musulmán y los cristianos que le rodean. La superioridad de éste no se debe a su concepción subjetiva musulmana, sino a que también los reyes cristianos la aceptan: «Todos los vecinos del emir Muḥamad entre los reyes cristianos de al-Andalus le mencionan con admiración y respeto, y le pedían relación de paz.» Sobresalió por sus adulaciones Qarluš ben Luduwīq, «el más grande de los reyes cristianos» [59] .

La Guerra Santa —*ŷihād* — no es un mandamiento de carácter individualista en la religión islámica que los creyentes deban cumplir sin cesar, al igual que los cinco mandamientos bá-

sicos del Islam [VII] , sino que se trata de una obligación colectiva cuya ejecución debe estar dirigida por el califa. Pero a pesar de esto es uno de los mandamientos más importantes, un factor central en la determinación de las relaciones internacionales de la *umma* musulmana con el mundo que no es musulmán.

Para esta virtud, piedra singular, casi no hallamos expresión en las imágenes de la crónica de Ibn al-Qūṭiya; en cambio, ocupa un lugar prominente en la de *Ajbār Maŷmūʿa* . El autor atribuye tanta importancia al mandamiento del *ŷihād* , que explica los tormentos del Islam en al-Andalus «por la abstención de la gente a cumplir el *ŷihād* » [60] .

El protagonista de la crónica es Abū al-Fatḥa-Ṣadfūrī, «consagrado» por completo al *ŷihād* [61] . Solía viajar de una región fronteriza a otra y su hogar eran los bastiones de la frontera. Una expresión de la mentalidad popular en pro de la Guerra Santa, que era una forma de ejercer presión sobre el gobierno central, se refleja en el clamor de una mujer de la región fronteriza: «Llora, oh al-Ḥakam, por habernos olvidado hasta el punto de ser la víctima de los saqueos del enemigo.» Estas palabras llegaron a oídos del emir y éste salió por sí mismo a luchar contra los enemigos; luego de derrotar a los cristianos se acercó con los prisioneros a la mujer y le permitió tomar de entre ellos a los que quisiera, para rescatar a sus familiares, y en su presencia decapitó a los restantes [62] .

La crónica de ʿAbd a-Raḥmān III se sale de lo generalmente aceptado y no se abstiene de narrar las derrotas de los musulmanes. De ese modo, relata lo acaecido en la batalla de Évora, donde los musulmanes sufrieran «la derrota más aplastante en al-Andalus, a pesar de que todos estuvieron juntos en la lucha» [63] . Es difícil toparse con un relato tan minucioso de un revés

musulmán en otras fuentes. Lo mismo puede decirse con respecto a la derrota musulmana en la batalla de San Esteban de Gormaz. La descripción meticulosa y exagerada del revés de un grupo al que se pertenece, acompañada por relatos exorbitantes sobre la crueldad del grupo rival, tiene por objeto fortalecer la imagen propia y denigrar la del enemigo; la abstención de mencionar las derrotas, destacando en cambio las victorias, sirve a ese mismo objetivo. En el caso a que nos referimos, las descripciones se proponen afianzar el espíritu de hostilidad en contra de los cristianos y destacar la imagen de ʻAbd a-Raḥmān como combatiente que se venga de las afrentas perpetradas por los cristianos: a raíz de los reveses, él mismo organiza el reclutamiento para la *ŷihād* y se lanza a la lucha con sus hombres. Cuanto mayor sea el desastre musulmán tanto más espeluznante será la venganza: si tras la batalla de Évora quedaron montones de cadáveres musulmanes, después de la de Muez [64] éstos levantarán cúmulos con las cabezas de los cristianos decapitados.

También la crónica de Ibn Ḥayyān considera el *ŷihād* como un principio de suma importancia, pero más bien para realzar la gloria del pasado, no como una ideología de sus propios días. El autor considera muy grave la colaboración de los sublevados musulmanes con los cristianos contra el gobierno central, tal como sucediera en Toledo. Para enfatizar esa traición el cronista estructura las frases valiéndose de antónimos: los rebeldes se unieron a los *vecinos* en contra de los *hermanos* , recurrieron a los *cristianos* y a los *paganos* en contra de los *musulmanes* [65] . A todo lo largo de la crónica, Ibn Ḥayyān subraya la anuencia de los musulmanes (¡en el pasado!) a lanzarse al *ŷihād* ; los luchadores del emir Muḥamad son descritos como dispuestos a dar su vida por la fe; y en otro pasaje menciona su impaciencia por emprender la Guerra Santa «todos los días, sin protestas y sin

que les obliguen a hacerlos» [66] .

Una importante expresión de la atmósfera popular *ŷihadita* , no institucionalizada, puede hallarse en la descripción de la batalla por la fortaleza de Gurmaŷ, cercada por los cristianos. Esa fortaleza estaba a punto de rendirse cuando llegó la redención gracias a «una persona desconocida, uno de los hombres justos de entre los musulmanes». En la descripción de ese combate, Alá presta su ayuda a los creyentes por medio de un grupo de ángeles: el autor relata los detalles, lo hace con un lenguaje rico, lleno de imágenes y le atribuye una importancia mucho mayor de la que tiene desde el punto de vista militar. En este sentido, la batalla sirve de símbolo para alentar al Islam sometido a un cerco: se podría liberar del mismo si sus fuerzas lucharan con valor y acrecentaran la fe en Alá [67] .

4. *Entre árabes, muladíes y bereberes*

La apreciación y análisis de las imágenes de los subgrupos de la comunidad musulmana es indispensable por dos razones principales: por una parte, refleja un cuadro más exacto de la autoimagen; y por otra, a través suyo se obtiene una dimensión comparativa importante para las imágenes atribuidas a los cristianos.

Desde la conquista musulmana hasta la disolución del Califato Omeya de al-Andalus (711-1031), la comunidad musulmana de España estuvo compuesta por subgrupos conforme a su base étnica. En las pequeñas Taifas *(a-tawā'if)* que surgieron sobre las ruinas del califato predominaba generalmente un elemento étnico entre esos grupos.

El concepto de *fitna* en la cultura musulmana involucra diversos significados peyorativos, como ser oposición al legítimo soberano musulmán, agravio a la *umma* musulmana, al bienestar musulmán, hasta el punto que a veces la imagen de los per-

tenecientes a la *fitna* , en las crónicas andaluzas, es aún más grave que la de los infieles que atacan al *dār al-Islam* . Muchas veces ambas imágenes están entrelazadas.

La primera *fitna* descrita por el cronista muladí Ibn al-Qūṭiya fue durante la conducción de ʻAbd a-Raḥmān ben Marwān al-Ŷalīqī (es decir, de procedencia del norte de España) y Saʻadūn a-Surnabāqī. Se trataba de los dirigentes muladíes que se habían unido para luchar contra el gobierno central de Córdoba. Las imágenes que el autor asigna a ambos jefes de la *fitna* no están trazadas con el alcance peyorativo habitual de la tradición musulmana, sino que en ellas se notan aspectos positivos nada subestimables. De Saʻadūn dice que sus adictos lo veneran como la «eterna alegría» (a-Surūr al-bāqī, de donde le vino el sobrenombre). En cuanto a Ibn Marwān, es presentado como muy agudo, poseedor de aptitudes de mando y guerrero excepcional. El único defecto que le atribuye, sólo de paso, es que se unieron a los paganos y operaron cambios en la religión islámica [68] . Ibn al-Qūṭiya describió admirablemente la situación de los muladíes rebeldes, destacando tanto el aspecto geográfico como el psicológico: «Están situados en la tierra de nadie, entre el Islam y las idolatrías.»

Según parece, el autor quería crear una imagen ambivalente: no un estrecho significado geográfico (según se colige de la traducción de Lévi-Provençal) ni uno estrechamente teológico (como en la traducción de Dozy) [69] . Ibn al-Qūṭiya ve en esa *fitna* un anhelo de libertad en casi todos los aspectos de la vida, sin culpar a nadie y sin asignar una imagen negativa a los rebeldes muladíes: lo que al-Ŷalīqī exigía del emir Muḥamad era una región «autónoma» (frente a Badajoz), para «construir una ciudad donde pudiera rezar, libre de impuestos y donde no tuviera que acatar órdenes ni prohibiciones». El cronista no lo ve como

un infiel al emir, pues «fue constante hasta que la codicia del Hāšem, general del emir, se vengó de él» e incitó al soberano en su contra [70] . Ibn al-Qūṭiya destaca la lealtad y obediencia del muladí, en tanto se le consideraba hombre libre; en cambio, el árabe, representante del gobierno central, es presentado como violador del pacto.

Es aún más aleccionador ver cómo Ibn al-Qūṭiya analiza la rebelión de Ibn Ḥafṣūn. Concibe esa revuelta con imágenes étnicas y sociales, mezcladas con descripciones de la realidad y relatos legendarios característicos del héroe, con el que se identifica el autor. Ibn al-Qūṭiya subraya su origen étnico; el padre es un islamizado de *ahl a-ḏima* . La primera causa de la rebelión es la actitud del encargado musulmán que «se conduce perversamente con él y le flagela». El joven es deportado de su tierra natal a otra ciudad, donde trabaja como aprendiz de sastre. Cierto día se presenta en la sastrería un anciano —que es descrito en la crónica como profeta— y le dice a Ibn Ḥafṣūn: «Oh desdichado, luchas contra la pobreza con la aguja. Vuelve a tu tierra, hazte apreciar por los Omeyas, pues cuando ellos sean destruidos tú serás un gran rey.» Una expresión adicional para la rebelión «social» de Ibn Ḥafṣūn puede hallarse en su rebelión contra la mala comida que solían servir a los soldados de Córdoba [71] .

Ibn al-Qūṭiya ve en Ibn Ḥafṣūn un guerrero sin par: tras luchar contra los cristianos en la frontera y vencerlos en forma arrolladora, vinieron a verlo los ancianos de la región y le dijeron: «Vuelve a tu fortaleza y sólo la muerte te hará salir de allí o tú estás destinado a gobernar una gran parte de al-Andalus… [72] . Y esa expresión encierra una gran medida de profecía. Cuando Ibn al-Qūṭiya examina la lucha de Ibn Ḥafṣūn, se abstiene en lo posible de usar el concepto de *fitna* [73] ; al usar el

calificativo «embestidores» *(al-muntaziyūn)* se reduce a un mínimo la imagen negativa de los rebeldes muladíes. Esta expresión es neutral y carece de connotaciones negativas. Ibn al-Qūṭiya concede a su héroe un «final feliz»: «Poco después de arrepentirse y volver a la lealtad, Ibn Ḥafṣūn falleció.» Esto se aviene a la descripción de su muerte en otras crónicas [74] .

En síntesis: la imagen de los muladíes de la *fitna* , descrita por Ibn al-Qūṭiya, es positiva; luchan por la libertad, se oponen a la injusticia, cumplen los acuerdos y pactos, son valientes en la guerra. A pesar de que a veces se percibe un aire de objeción en sus escritos, no daña la imagen, pues dicha objeción es el resultado de una objeción a la *fitna* y de los deberes de todo musulmán creyente hacia ella.

En cambio, la irreconciliable posición del autor de *Ajbār Maŷmūʿa* , que ve en la *fitna* la raíz del desastre del Islam, es evidente desde el comienzo mismo de la crónica, cuando describe lo que sucede fuera de al-Andalus: la *fitna* en el Oriente, en el período del Califato Omeya, fue la causa, a su criterio, del fortalecimiento bizantino; y de igual manera, la *fitna* en el África del Norte hizo que se suspendieran las incursiones musulmanas del verano y llevó al fortalecimiento de los bereberes [75] . Al referirse a la historia de al-Andalus el cronista ve casi siempre a los bereberes y a los muladíes como los culpables del mal, y sobre esta base crea la imagen de esos dos grupos.

El autor atribuye a los bereberes la perpetración de actos de crueldad, como el asesinato de la población de Tanŷa, incluyendo a los niños. Esa imagen se afirma en las descripciones de la matanza de árabes, en las ciudades donde éstos constituían la minoría, especialmente en Galicia y Astorga. En el autor se nota que cuanto mayor es su aborrecimiento por los bereberes que oprimen a los árabes, tanto mayor es su alegría *a posteriori*

por la victoria de los árabes y la venganza que se toman de los bereberes [76] .

Las imágenes de los muladíes, para el autor de *Ajbār Maŷmūʿa* , son categóricamente negativas. La rebelión de Ibn Ḥafṣūn es presentada como un factor que llevó la «corrupción al país». Esa *fitna* , que causó la ruina de las ciudades y fortalezas de al-Andalus, es considerada como una gran desgracia «que no permite prever consuelo ni supervivencia» [77] .

El aplastamiento de la *fitna* de entre los distintos grupos muladíes de al-Andalus fue uno de los principales pasos de ʿAbd aRaḥmān III. Este hecho dejó su sello en la crónica donde él es el héroe central. La imagen más negativa es la de ʿUmar ben Ḥafṣūn y sus amigos muladíes.

Éstos son mostrados como pecadores, su líder es descrito como el peor de los hombres de la *fitna* en al-Andalus, que «protege a los rebeldes (contra el reino) y renegados (desviados de la religión)». Similarmente Sulimān, hijo de Ḥafṣūn, es llamado «renegado de la religión» *(al-māriq)* , y sus hombres, «opositores al reino» *(ahl al-jilāf)* , «malvados» que hacen daño a la comunidad *(ahl a-šar)* . Para afianzar la imagen de Ibn Ḥafṣūn, el autor le agrega apodos, como «el maldito» *(a-laʿīn)* , el «impuro» *(al-jabīṯ)* , sublevado constantemente contra su soberano *(ʿaṣyān)* , y le acusa de apartarse del Islam [78] .

Su falsedad se reveló sólo después de su muerte, cuando se comprobó que se le había dado sepultura a la manera cristiana; pero tampoco entonces supo de reposo. Fue repudiado en público y crucificado en medio de sus hijos (posiblemente se trataba de una costumbre despreciativa en al-Andalus, una imitación a la crucifixión de Jesús entre los ladrones. De un modo análogo, *Ajbār Maŷmūʿa* se refiere a la crucifixión de Ibn Qaṭan, con un porcino a su derecha y un perro a su izquierda: dos ani-

males impuros). La imagen negativa de Ibn Ḥafṣūn, que según se infiere de esta crónica —una imagen que no varía ni siquiera después de su muerte—, contraviene el final armónico de la versión de Ibn al-Qūṭiya.

En los pocos fragmentos que han quedado de la crónica de ʻAbd a-Raḥmān III se menciona brevemente y en forma fragmentaria el alzamiento de los Banū ḏī a-Nūn. Es difícil saber con precisión a quiénes se refiere el cronista cuando habla de esa familia berebere, de larga tradición de rebeldía contra los Omeya. Por la fecha tal vez se trate de Yiḥyā, que se alzó contra el gobierno de ʻAbd a-Raḥmān III varias veces entre los años 924 y 936. El cronista definió los actos de toda la familia diciendo: «Hace tiempo que dejaron de ser fieles y multiplicaron el mal por el país» [79] .

Los bereberes, a diferencia de los muladíes, son presentados como rebeldes, pero sólo en un sentido secular; se los liga con las depravaciones del gobierno legítimo y no se los acusa de renegados del Islam (a pesar de que la rebelión contra el califa es considerada como una grave falta por las leyes de la *šariʻa*).

Entre los historiadores musulmanes que hemos visto en el período formativo sobresale la clara diferencia que hace Ibn Ḥayyān entre las distintas unidades étnicas de la sociedad musulmana de al-Andalus. Las imágenes de los muladíes y de los bereberes constituyen casi una obsesión resultante de inflexibles posiciones etnocéntricas. Es cierto que esas imágenes toman forma principalmente cuando hablan de la *fitna* de esos grupos, pero se puede colegir su posición etnocéntrica cuando las imágenes de esos dos grupos son comparadas con las imágenes y concepciones de los rebeldes de origen árabe.

Según la concepción de Ibn Ḥayyān, los hombres de la *fitna* perjudican a la sociedad musulmana de varias maneras: «agra-

vio al soberano legítimo», «agravio a la unidad de la *umma* musulmana», se dañan a sí mismos y al resto de la población con el fuego de la rebelión que los abrasa [80] .

Entre los hombres de la *fitna* las imágenes más negativas, a ojos de Ibn Ḥayyān, pertenecen a los muladíes. Uno de los elementos más importantes en la organización de las imágenes de éstos es el destacar la cooperación entre ellos y los cristianos contra el grupo musulmán, a tal punto que a veces confunde los conceptos y la llama *'ulūŷ* y *a'ŷām* a los muladíes, apodos que tradicionalmente se dan al enemigo cristiano.

Un ejemplo interesante de la realidad no rutinaria en la zona fronteriza de al-Andalus cristiano son los Banū Qāsī. Se trata de los miembros de una familia de la nobleza goda que, a pesar de haberse islamizado, se rebela con frecuencia contra el gobierno central con la ayuda de los cristianos vecinos de allende la frontera (Aragón); los miembros de esa familia fundaron un principado de grandes dimensiones en la «frontera norteña», que incluía las ciudades de Zaragoza, Tudela y Huesca. Cuando Ibn Ḥayyān describe la rebelión de Mūsā II (miembro de la familia Qāsī, ayudado por su hermano por parte de la madre, una mujer cristiana), no presenta la lucha por la independencia del Emirato de Córdoba como una lucha política, sino como un acto corrupto, ruin y premeditado para socavar el gobierno islámico en colaboración con el enemigo cristiano.

En dicho relato le reserva un lugar especial a Toledo, que es presentada como una ciudad de depravados y de colaboradores con los cristianos. Esa imagen se transmite por tradición de a-Razī a Ibn Ḥayyān, que los denomina «insolentes contra el cielo» [81] . En conformidad con ello, se exagera la descripción de la batalla contra Toledo (la batalla de Guazalete), cuando habla de la destrucción causada por los musulmanes a los habitantes

toledanos y a sus aliados los cristianos. Ibn Ḥayyān destaca los daños a lo más santo del enemigo: la decapitación de sus sacerdotes y el desplazamiento de sus cruces. Esa imagen de Toledo se conservó hasta que se hizo acreedora del epíteto de la «madre de los indecisos» (es decir, la fuente de los desvíos de la fe pura).

Sus conocimiento sobre ʻAbd a-Raḥmān, hijo de Marwān al-Ŷalīqī, Ibn Ḥayyān los transmite en nombre de Ibn al-Qūṭiya, pero deforma las imágenes que fueron apreciadas por el cronista muladí: mientras que Ibn al-Qūṭiya se abstiene de lanzarle epítetos peyorativos, Ibn Ḥayyān lo considera como un «depravado», «bandolero» y «violador de la alianza» [82] .

Ibn Ḥayyān llega aún más lejos en sus concepciones etnocéntricas cuando imputa una *acusación colectiva* contra los muladíes y los juzga como inclinados a la corrupción. Esa misma imagen colectiva puede hallarse también en la descripción de Saʻadūn a-Surnabāqī. Pues también éste pertenece a los muladíes, «que tienen por costumbre el pecado y la rebelión». Según la versión de Ibn Ḥayyān, los lazos de los muladíes con los cristianos son más fuertes que su apego por los musulmanes, árabes y bereberes; los protege el rey cristiano y repudian a sus correligionarios [83] .

Ibn Ḥayyān no ve en el pacto entre los muladíes y los cristia nos un acto movido sólo por consideraciones políticas. La expresión corriente en la crónica para insinuar cierto nexo es «la *ʻasabiya* [VIII] de los muladíes y los infieles, y el abandono de los árabes». Por lo tanto, Ibn Ḥayyān explica que el factor que les impulsa tiene un sentido de solidaridad colectivo de los que son un grupo étnico independiente en la sociedad musulmana, que siente cierta concomitancia de origen con los cristianos españoles y cuya meta principal es herir a los árabes, como grupo

étnico rival y predominante.

Otra expresión para designar esta concepción de la división hostil conforme a la pertenencia étnica es el uso del verbo *tamayyaza* , que significa diferenciado o separado de, pero cuyo uso es menos peyorativo y por ello suele usarse cuando se habla del aislamiento de los árabes en contra de los bereberes o los muladíes, tal como sucede en la descripción de Sa'id ben Sulimān ben Ŷawdī, líder de los árabes de Granada: «Se separó con ellos de los muladíes…» [84] .

Los árabes se separaron de los muladíes en los tiempos de la *fitna* . Según la concepción de Ibn Ḥayyān, los muladíes tenían por meta embestir por gusto contra los árabes: «matarlos y perderlos».

Una imagen gráfica a la que a menudo recurre Ibn Ḥayyān para describir el intento de subversión muladí en al-Andalus es: «Se proponen derribar a los árabes de las cabalgaduras, volverlos de infantería y montar en su lugar (como caballeros) a los muladíes…» [85] .

Dos características que se destacan entre los muladíes virtualmente, como en el caso de las imágenes de los cristianos, son la traición y la falsedad. De ese modo, por ejemplo, los muladíes de Elvira engañaron al jefe árabe de la ciudad, Yihya ben Ṣaqāla, firmaron con él un convenio de paz, pero al mismo tiempo «aguardaban el momento propicio para asesinarlo, apenas se descuidara» [86] . La emboscada que prepararon los rebeldes de Elvira contra el comandante árabe Siwār es presentada como «engañifa fea» y no una operación militar. En igual espíritu se dice que Ibn Ḥafṣūn mató «arteramente» al comandante árabe rebelde de la ciudad (Jaén) y simuló «falsamente» que retornaba a la lealtad.

La repetición literal y el frecuente uso de sinónimos son me-

dios importantes para fortalecer la imagen deseada. En ese sentido, la imagen negativa más concluyente es la del muladí Ibn Ḥafṣūn. Por medio de varias expresiones paralelas se le define como el primero de los rebeldes: «El primero de los provocadores», «el jefe de los mixtificadores», «el jefe de la mixtificación», concepto que es la antítesis de «líder de los musulmanes». Su cuartel general en Barbastro es definido como «la madriguera de la mixtificación» [87] .

Parecida por su gravedad, aunque no por su énfasis, es la imagen de Ibn Marwan al-Ŷalīqī: uno de los líderes muladíes, «poseedor de instintos abominables y conocido como asesino, que con frecuencia perpetra actos execrables» [88] . Un número tan grande de imágenes no lo hemos hallado aún en ninguna de las crónicas musulmanas, ni siquiera con respecto al más empedernido de los enemigos cristianos: por lo tanto, no sorprende que la contienda entre los muladíes y los árabes sea presentada como una guerra de exterminio total, en la que cada parte busca acabar con la otra. Eso se pone de manifiesto en los relatos anecdóticos que describen un acto de canibalismo: las mujeres muladíes de Elvira habrían devorado el cadáver de Siwār, jefe de los árabes de la ciudad; en la descripción de las batallas entre ambos grupos el autor se vale también de la expresión extirpar de raíz, por ejemplo la suerte corrida por los *musālima* , los nuevos islamizados de entre los nativos de España, capturados por los árabes bajo la jefatura de Siwār. «… Extirpó de raíz a todos los habitantes y tronchó la tendencia a destruir su raza…» [89] . En forma análoga describe la matanza de muladíes en Sevilla y Carmona. Esa guerra entre muladíes y árabes es presentada como un hecho predestinado, inevitable hasta que hubiere muerto el último de los muladíes.

Tal como se podía suponer, las imágenes de los bereberes, en

especial la de los sublevados entre ellos, son eminentemente negativas.

Sin embargo, son muy diferentes de las imágenes de los muladíes. Junto a algunas imágenes habituales, como ser «sublevados contra el reino», «malvados», «opresores» y «sanguinarios», la crónica reconoce la existencia de mucha gente recta y honesta. Como por ejemplo presenta a Mutarif ben dī a-Nū, que tomó parte constante en el *ŷihād* contra los cristianos, fue hecho prisionero por el rey Sancho de Pamplona y logró huir del cautiverio gracias a una artimaña [90] . Los bereberes, aun siendo rebeldes, son concebidos como aliados contra el peor de los enemigos, el muladí Ibn Ḥafṣūn. En el momento de prueba, cuando estalló la guerra total contra la comunidad musulmana, como acaeciera en Elvira, la población se divide en dos bandos: de un lado, los muladíes, los *a'ŷām* y los cristianos; del otro, los árabes y los bereberes [91] .

La distinción básica entre los árabes y los muladíes se fundamenta en un origen étnico, y sus resultados, que son un conjunto de imágenes totalmente distintas para ambos grupos, pueden hallarse en las palabras del eunuco el *ṣaqalibī* [IX] . El emir 'Abd Allāh ejecuta al sobrino del muladí Ibn Ḥafṣūn y está a punto de dar muerte también a su aliado, el árabe 'Abd a-Raḥmān ben Ibrahīm ben Ḥaŷaŷ; este *ṣaqalibī* intercede y le aconsejó indultar al árabe, para violar así la alianza entre ambos grupos y, sobre todo, por la diferencia de principio entre éstos: «Pues Ibn Ḥaŷaŷ es árabe y existe la esperanza de que se enmiende, mientras que Ibn Ḥafṣūn es un *mawlad* y no puede extinguir su salvajismo» [92] .

Los jefes árabes en la lucha contra los muladíes son concebidos como poseedores de características paralelas a las del soborno ideal. La capacidad de éstos se revela en el campo de ba-

talla, como eximios guerreros y luchadores y, al mismo tiempo, son poetas talentosos. En uno de los cantos para alabar las victorias árabes contra los muladíes, la guerra es definida como una confrontación entre dos grupos étnicos: uno compuesto de «leones victoriosos», «árabes de Ḥiŷaz», en tanto que el otro, compuesto por «abatidos y agraviados», es denominado «hombres del interior» e «hijos de esclavos».

[IX] Los esclavos traídos a al-Andalus desde el centro y el norte de Europa reciben ese nombre por su origen eslavo. En su mayoría servían de eunucos. Con el tiempo alcanzaron influencia en el ejército y en la administración pública.

Un poeta árabe, al que se le da el sobrenombre de «el León», tomó parte activa en la campaña psicológica contra los muladíes y se hizo acreedor de una descripción clara en la crónica de Ibn Ḥayyān, mientras que el historiador no oculta su identificación con el poeta. En esos versos los muladíes son presentados como un grupo de pecadores predestinados al oprobio y a la destrucción; mientras que los árabes, compuestos por diferentes grupos, cuyo origen se remonta hasta la antigüedad en la Península Árabe (que a menudo, empero, luchaban despiadadamente entre sí), estaban predestinados a una categoría de victoria, como la del león. En una de sus poesías éste formula una llamada a todas las tribus árabes para que despierten y se unan para que sus enemigos no puedan vencerlos [93] .

La unidad de las tribus árabes tiene su origen en una fuente étnica geográfica única hacia la que todos tornan su rostro desde hace trescientos años, cuando la abandonaron. El poeta subraya la comunidad de destino de los árabes, utilizando los antiguos nombres que llevaban sus dos federaciones tribales, pues los padres antiguos sirven de «símbolo para la unida étnica»: *Qaḥatan* en las tribus meridionales, denominadas también *Ya-*

men , y *'Adn ān* , para la septentrionales, denominadas también *Qays* . Son rivales irreconciliables entre sí, desde tiempos remotos, pero van de la mano contra el enemigo común, pues la hostilidad contra éste está basada en una gran diferencia étnica, mucho mayor que la existente entre ellos mismos.

Algunos tienden a subestimar el poder de la diferenciación étnica en la sociedad de al-Andalus y su influencia en el carácter y desarrollo históricos. Esta concepción se apoya en la suposición de que el Islam es un elemento de cohesión bastante vigoroso como para imponerse sobre la desintegración étnica. En conformidad con dicha concepción las luchas étnicas son explicadas sobre un telón de fondo de móviles de carácter social [94] . Sin pronunciarnos con respecto a la validez de dichos análisis históricos, cabe señalar, empero, que ningún cronista de esa época ve en la mencionada lucha un conflicto de intereses sociales. Todos destacan su carácter étnico y, a fin de cuentas, nos interesan en primer término sus concepciones subjetivas [95] .

Las imágenes de los distintos grupos de la sociedad musulmana, que ya hemos comentado en el último capítulo, muestran una vigorosa conciencia étnica que influye considerablemente en las posiciones de los distintos grupos de al-Andalus, que a menudo chocan violentamente entre sí. No fue tan sólo una guerra de la metrópolis contra las provincias, sino que abundaron las cruentas luchas intestinas en las diferentes regiones e incluso en las ciudades. El problema principal que se debe dilucidar es: ¿Cuál es el conflicto más grave entre los grupos, en conformidad con el conjunto de las imágenes: el musulmán-cristiano o el interno, es decir, el conflicto entre los subgrupos de la sociedad musulmana?

En todas las crónicas musulmanas de esa época no hemos

hallado ninguna expresión que muestre la existencia de un sólido nexo entre los musulmanes como comunidad y al-Andalus como *patria* . Expresiones de un contacto así sólo existen, con un sentido más amplio, en la organización del gobierno musulmán *(dār al-Islām)* en oposición al gobierno de los infieles *(dār al-Ḥarb)* . En ninguna de esas crónicas sobresale un concepto que sea paralelo al de la patria cristiana. En cambio, abundan las expresiones que conciben la sociedad musulmana, la élite árabe predominante, como *past orientated* , orientada hacia el pasado, tanto en su sentido geográfico como en el cronológico.

A pesar de lo «inequívoca» y «primitiva» autoimagen musulmana, se puede distinguir en ella una línea de incremento: en las crónicas posteriores (ʻAbd a-Raḥmān III e Ibn Ḥayyān) se destacan las tendencias que aparecen en las primeras crónicas, hasta cierto punto en Ibn al-Qūṭiya y, sobre todo, en *Ajbār Maŷmūʻa* . Se destacan principalmente en el espíritu ŷihadita de las dos crónicas posteriores.

El hallazgo más sorprendente —y quizá el más significativo— es la *gravedad de las imágenes intergrupos* dentro del marco musulmán, si se las compara con las imágenes cristianas. En contraposición con las imágenes muladíes —incluso las propicias como las de Ibn al-Qūṭiya— todas las otras crónicas exponen (con diverso grado de fuerza) imágenes peyorativas en lo que atañe a ese grupo. Las imágenes de los muladíes se diferencian de las cristianas en tres componentes despectivos y oprobiosos: Primero, se las comprende sobre una base eminentemente etnocéntrica y, por lo tanto, son «rígidas» y estereotipadas (en ninguna de las crónicas árabes se halla una imagen neutral o positiva de los muladíes, cosa que no sucede con las imágenes cristianas). Segundo, los muladíes (rebeldes) son presentados como un peligro para la existencia misma del Islam en al-

Andalus. Tercero, las imágenes muladíes son más extremistas en lo que respecta a la fuerza y énfasis con que son presentadas.

Ello significa que en la conciencia de los contemporáneos —tal como se expresa en las crónicas (lo que se ve reforzado en las poesías y en la prosa)— el conflicto étnico interno musulmán es mucho más grave y peligroso que el musulmán-cristiano. Un apoyo a este punto de vista puede encontrarse en el hecho de que las Taifas que fueron establecidas sobre las ruinas del Califato Omeya en al-Andalus existieron generalmente sobre una base eminentemente étnica.

Lamentablemente las crónicas musulmanas de al-Andalus en esa época no fueron estudiadas tan profundamente como las cristianas. Las investigaciones están en diversas revistas y prólogos de las ediciones modernas. Por lo tanto, no obra en nuestro poder un estudio que pueda compararse con el importante trabajo de C. Sánchez Albornoz, *Investigaciones, op. cit.*

Para la historia de la España musulmana disponemos de un importante trabajo, el ya mencionado de Lévi-Provençal, que fuera traducido al español como parte de la serie intitulada *Historia de España* , bajo la dirección de Menéndez Pidal. Pero ese trabajo llega sólo hasta la caída de los califas Omeyas, en la primera mitad del siglo XI .

Últimamente ha sido traducido el libro de A. G. Chejne. Su ventaja reside en que no fue escrito como historia política cronológica, sino que está dedicado a diversos temas que tratan de ese aspecto: A. G. Chejne, *Historia de España Musulmana* , Madrid, 1980.

[1] Pascual Gayangos, «Sobre la autenticidad de la crónica denominada del moro Rasis», *Memorias de la Real Academia de la Historia* , vol. III, 1852, trae al final de su estudio sobre dos apéndices una traducción española de la crónica, de la que nos valdremos en adelante, es la de Diego Catalán y M.ª Soledad de Andrés, *Crónica del moro Rasís* , Madrid, 1975, en la que se puede encontrar una amplia bibliografía que trata de la problemática de esa crónica (pp. CVI-CX).

[2] Ibn al-Qūṭiya, *Ta'rīj iftitāḥ al-Andalus* . Edición e introducción por Julián Ribera, Madrid 1926.

[3] *Ajbār Maŷmū'a fī fatḥ al-Andalus* , de autor anónimo, Madrid, 1867. El estudio es importante y comprehensivo, hecho también por Sánchez Albornoz:

El *Ajbār Maŷmū'a* , *Cuestiones historiográficas que suscita* , Buenos Aires 1944.

[4] Una crónica anónima de 'Abd a-Raḥmān III, al-Naṣir, Madrid, Granada 1950.

[5] En adelante nos valdremos de las siguientes ediciones de los manuscritos:

Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Al-Muqtabas min anbā' ahl al-Andalus* , Beirut 1972.

Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Kitāb al-Muqtabas fī ta' rīj riŷāl al-Andalus* , París 1937.

Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Al-Muqtabas fī ajbār al-Andalus* , Beirut 1965.

Para analizar su trabajo como historiador, ver:

M. Antuña, «Ibn Ḥayyān de Córdoba y su Historia de la España musulmana», *Cuadernos de Historia de España* , vol. IV (1946), pp. 5-72. Y en el prólogo a la edición de Beirut, 1973.

[6] No cabe duda que a-Razī usó crónicas latinas como fuente para esos capítulos, pero es de especial interés el hecho de que haya cambiado muy poco de las posiciones y concepciones que encontrara en ellas. Sobre el uso de las crónicas ver: «Fuentes latinas de la historia romana de Rasis», *Investigaciones* , pp. 303-336. «San Isidoro, Rasis y la Pseudo-Isidoriana», *ibíd* ., pp. 337-375. Ver también *Crónica de moro Rasis* , pp. XXIX-LXIX.

[7] *Crónica del moro Rasis* , p. 332.

[8] *Ibíd* ., p. 282.

[9] Por ejemplo, la información que copia Ibn Qutayba, donde el Patriarca de Constantinopla *(al-batrīq)* es descrito como guerrero y virrey:

Ibn Qutayba, *Kitāb al-māma wa-a-sīyāsa* , Cairo, sin fecha, p. 73; Ibn al-Qūṭiya, pp. 103-104.

[10] *Al-Muqtabas* , Beirut 1973, p. 6.

[11] *Ibíd* ., París, p. 122.

[12] *Crónica del moro Rasis* , pp. 171, 172, 173.

[13] «¿Por qué non catas los altares de Mérida, en que tantas vezes era el tu cuerpo presentado, e en que tantas vezes oraciones se dezían en el tu nombre e a la tu honrra e a la tu loor? Agora son tantos cansados contra tu voluntad e ha onrra de Mahomet e de sus creyentes.» *Ibíd* ., p. 75.

[14] Aunque es notoria la exageración en la afirmación de Ribera: «No sólo por haber nacido en España, sino por tener la sangre española», J. Ribera, *op. cit.* , p. XII.

[15] Ibn al-Qūṭiya, p. 3.

[16] *Ibíd* ., p. 6.

[17] *Ibíd* ., p. 7.

[18] *Ibíd* ., pp. 7-8.

Para una primera versión del relato sobre el cofre, ver: Ibn al-Qutayba, p. 63.

[19] Ibn al-Qūṭiya, p. 37.

[20] *Ibíd* ., p. 72.

[21] *Ibíd* ., p. 83.

[22] E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon* , Book I, vol. 5, Londres 1874, p. 212.

[23] R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires Arabes* , Leyde 1881. Repr. Beirut, 1968, vol. II, p. 159.

[24] *Ajbār Maŷmūʿa* , pp. 4-9.

[25] *Ibíd* ., p. 8.

[26] *Ibíd* ., p. 5.

[27] *Ibíd* ., p. 61.

[28] *Crónica anónima* , p. 45.

[29] *Ibíd* ., pp. 64, 70. Ibn Ḥazm, *A-Rad ʿala Ibn Nagrīla al-Yahūdī wa -rasāʿil ujra* , Cairo, 1965, p. 79.

[30] *Crónica anónima* , pp. 58-59.

[31] *Al-Muqtabas* , 1973, p. 16.

[32] *Ibíd* ., pp. 319-320.

[33] *Ibíd* ., Beirut 1965, pp. 254-218.

[34] *Ibíd* ., p. 218.

[35] F. Codera; «Embajadas de príncipes cristianos en Córdoba en los últimos años de Alhaquem II». *B. R. A. H.* XIII, 1888, y en *Colección de estudios árabes* , p. 185.

Sobre la delegación catalana, ver: J. Millas Vallicrosa, *Els textos d'historiadors musulmans referents a la Catalunya carolingia* , Barcelone 1932, p. 35.

[36] *Al-Muqtabas* , Beirut, 1965, p. 105.

[37] A decir verdad, ese Gómez hijo de Antonión era perseguido por la oposición de la élite árabe —tal como lo hemos visto en la descripción de Ibn al-Qūṭiya— y contaba con el repudio de los líderes espirituales cristianos mozárabes de Córdoba. Álvaro, el ideólogo del movimiento de los «mártires voluntarios», le acusa de perseguir a la Iglesia, que apoya en secreto al Islam y que se propone exterminar al pueblo de Dios. *Albari indiculus luminosus* , 18, en Ioannes Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum* , t. I, p. 290. Eulogio, el segundo jefe del grupo de los mártires, le consideraba cristiano sólo de nombre y no de hecho. Afirmaba que ignoraba al Señor y a sus ángeles, que atacaba a los santos, le llamaba delator, injuriador y difamador de éstos. Pecador, jactancioso, arrogante y corrupto. *Eulogi Memoriale Sanctorum* , II, e. XV, *Ibíd* ., t. II, p. 435.

[38] *Al-Muqtabas* , Beirut 1973, p. 130.

[39] Nos será más fácil reconocer los «grupos foráneos» si nos imaginamos un «modelo» compuesto de varias cualidades centrales, a fin de que sirvan de base para la imagen positiva. Ese modelo ideal, según Ibn Qutayba, existe entre los árabes

como grupo étnico cuyas características son: capacidad de lucha, valentía, capacidad de soportar penurias, habilidad para la caballería, generosidad, la virtud de los hombres del desierto y fidelidad (como antinomia de traición). Ibn Qutayba, p. 83.

[40] *Crónica del moro Rasís* , pp. 11-12.

[41] Ibn al-Qūṭiya, p. 8.

[42] *Ibíd* ., p. 121.

[43] *Ibíd* ., p. 131.

[44] *Ibíd* ., p. 8.

[45] *Ajbār Maŷmūʿa* , p. 28.

[46] *Ibíd* ., p. 59.

[47] *Ibíd* ., p. 153.

[48] Esta carta puede hallarse en: Aḥmad ben Muḥamad al-Maqqarī, *Nafḥ a-ṭīb* , Beirut 1968, t. IV, pp. 154-170.

[49] *Ibíd* ., p. 156.

[50] El escrito literario de Ibn Ḥazm, *Ṭawq al-ḥamama* , Beirut 1972; traducción española: E. García Gómez, *El collar de la paloma, tratado sobre el amor y los amantes* , Madrid, 3.ª ed., 1971, suele ser interpretado también como un trabajo fundamentalmente político, en el que la estructura y el contenido literario sólo sirven de cobertura. Uno de los motivos político-étnicos más notables que contiene es el feroz ataque a los bereberes de al-Andalus y los dignatarios religiosos y bajás de mentalidad fanática.

Ver especialmente: A. Abel, «Spain, Internal Division», en: G. E. von Grunebaum (ed.), *Unity and Variety in Muslim Civilization* , Chicago 1955, pp. 220-222.

Creo que Abel se extralimita en lo que respecta a los significados del relato de Ibn Ḥazm, que aparecieron sobre todo cuando los almorávides se presentaron en al-Andalus.

[51] La poesía atribuida a ʿAbd a-Raḥmān (aunque se lo ponga

en tela de juicio) ve en al-Andalus un exilio temporal y un duro castigo del destino:

«En el centro de la ruzafa una palmera hallé

creciendo en el país de Occidente, lejos de la tierra de las palmeras.

Dije: Como ya eres en extranjería y en vagabundeo

y en prolongada separación de parientes y compañeros

te desarrollaste en una tierra en la que eres extraña,

yo me hallo al igual que tú en el confín del país foráneo.

¡Ojalá sean tu regadío las nubes del alba en el extranjero

y abundante lluvia nunca te falte!»

Nafḥ a-tīb , t. IV, pp. 54-55.

Una expresión paralela a la sensación de soledad y profunda nostalgia por la patria junto al Eufrates puede hallarse en la poesía de ʻAbd al-Malik ben ʻUmar, poeta exiliado con ʻAbd a-Raḥmān en Siria:

«¡Ay, palmera, al igual que yo, solitaria

en la tierra, alejada de tu familia!

Tú lloras. ¿Es que deploras enmudecida

las simientes en la montaña perdidas?

Ciertamente posees el don de llorar

a las aguas del Eufrates y al país de las palmeras.

Empero, tú allí no podrás retornar y yo expulsado fui

del seno de mi familia odiado por los hijos de Abbás.»

Al-Maqqari, *A History of Mohammedan Dynasties in Spain* , traducción de P. de Gayangos, Madrid, MDCCCXI, reimpreso en Nueva York, 1964, vol. II, p. 419.

[52] «Este clima ocupa un lugar intermedio entre los climas restantes y por lo tanto es considerado como el mejor… En to-

das las cosas, la mejor parte es siempre la que se encuentra en el medio», *Ibíd* ., vol. I, p. 18; n. 7, pp. 312-313.

[53] *Ajbār Maŷmūʿa* , pp. 65, 83.

Un análisis brillante de la división tribal-étnica en Andalucía y su significado social-político, ver: P. Guichard, *Structures sociales «orientales» et «occidentales» dans l'Espagne musulmane* , Mouton, París, 1977.

[54] Ibn al-Qūṭiya, p. 45.
[55] *Ajbār Maŷmūʿa* , p. 124.
[56] *Crónica anónima* , p. 27.
[57] *Ibíd* ., p. 32.
[58] *Al-Muqtabas* , Beirut, 1975, p. 127.
[59] *Ibíd* ., p. 130.
[60] *Ajbār Maŷmūʿa* , p. 84.
[61] *Kāna al-ŷihād galaba ʿalayhi. Ibíd* ., p. 80.
[62] *Ibíd* ., p. 129.
[63] *Crónica anónima* , pp. 45-46.
[64] *Ibíd* ., p. 63.
[65] *Al-Muqtabas* , Beirut 1973, p. 295.
[66] *Ibíd* ., p. 296, Beirut 1965, p. 226.
[67] *Ibíd* ., p. 229.
[68] Ibn al-Qūṭiya, pp. 88-89.

[69] *Ibíd* ., p. 89: *«wa-sārā fī al-qafr bayna al-Islām wa-a-širk»* .

«… se mirent à circuler les espaces qui séparaient les populations musulmanes des populations chrétiennes», Lévi-Provençal, *op. cit.* , p. 298, N. 2; «… prêcha à ses compatriotes une nouvelle religion, qui tenait le milieu entre l'islamisme et le christianisme…». R. Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne* , Leyden 1932, II, p. 9.

[70] Ibn al-Qūṭiya, pp. 89-90.
[71] *Ibíd* ., pp. 90-93.

[72] *Ibíd* ., pp. 92.

[73] En la página 103, por ejemplo, usa la expresión: «…Aconteció con Ibn Ḥafṣūn…», mientras que en la página 107 dice: «…en la guerra de Ibn Ḥafṣūn y otros de los atacantes en al-Andalus…».

[74] *Ibíd* ., p. 115. Compárese por ejemplo con *al-Muqtabas* , Beirut 1965, pp.128-132. Y similarmente: *Crónica anónima de ʾAbd a-Raḥmān III* , pp. 76-77.

[75] *Ajbār Maŷmūʿa* , pp. 2-3.

[76] *Ibíd* ., pp. 38-40.

[77] *Ibíd* ., p. 151.

[78] *Crónica anónima* , pp. 37, 50, 69, 70, 72, 77.

[79] *Ibíd* ., p. 72.

[80] *Al-Muqtabas* , París 1937, p. 9.

[81] *Ibíd* ., Beirut 1973, p. 295.

[82] De igual modo, en lo que respecta a los rebeldes de Mérica, *Ibíd* ., pp. 343-344; 349.

[83] *Ibíd* ., p. 350.

[84] *Ibíd* ., París 1937, pp. 29, 30, 62.

[85] *Ibíd* ., pp. 27, 91.

[86] *Ibíd* ., pp. 56, 61.

[87] *Ibíd* ., pp. 10, 26, 92, 93, 122.

[88] *Ibíd* ., p. 15.

[89] *Ibíd* ., p. 55.

[90] *Ibíd* ., p. 19.

[91] *Ibíd* ., p. 61.

[92] *Ibíd* ., p. 130.

[93] *Ibíd* ., pp. 63-64.

[94] Así fue, por ejemplo, la concepción de James T. Monroe: «Allah, not inherited genetic affinities, came to be main motive force behind Andalusian history», «The hispano-Arabic World» en José R. Barcia (ed.), *Américo Castro and the meaning of*

Spanish Civilization , University of California Press, 1976, p. 74.

[95] Hasta qué punto fue fuerte la influencia de la división étnica y del dominador tribal primitivo de la sociedad andaluza en el carácter y el desarrollo de su historia, se colige de un estudio sociológico muy instructivo del estudioso francés P. Guichard: «Eléments fondamentaux de la vie sociale et politique au lendemain de la conquête, ces groupes agnatiques hérités de l'organization tribale primitive ont encore une consistance notable lors de la première *fitna* du 9e siècle, et il semble qu'ils n'aient pas complètement disparu, en tant que facteurs de la vie politique, lorsque se constituent les royaumes de *taifas* au début du XIe siècle. Tout indique que ces structures sociales avaient été importées à l'époque de la Conquête par l'élément ethnique arabe et berbère.» P. Guichard, *op. cit.* , p. 341.

[I] En un principio, el *Hāŷib* cuidaba la corte del soberano musulmán. Con el correr del tiempo aumentó la importancia del cargo. Al-Manṣūr, que desempeñara ese cargo, era en realidad el soberano de al-Andalus, aunque no ostentaba el título de califa.

[II] «Encargado de la policía», prácticamente el responsable del orden público y la seguridad interna.

[III] Plural de *a'ŷām* , significa extranjeros y se usa para con los *no-árabes* . En un principio era exclusivamente para denominar a los persas, pero pronto pasó a ser usado también para los otros grupos. Este calificativo tiene una evidente connotación humillante y se parece al mote de «bárbaros».

[IV] Según la ley religiosa musulmana los cristianos, al igual que los judíos, son «infieles». El epíteto de «idólatras» o «paganos» agrava por supuesto el aspecto negativo. El término musulmán *mušrikūn* significa «participantes», es decir que otros dioses participan en su credo, no sólo el Todopoderoso Alá.

[V] Las sublevaciones contra el gobierno legítimo, la guerra

civil. Puesto que ese gobierno ha sido establecido por el pueblo de Alá, toda rebelión entraña un grave pecado religioso.

[VI] Los primeros adictos al profeta Mahoma; los *muhāŷirūn* son sus partidarios de La Meca que «emigraron» con él a Medina, mientras que los *anṣār* son los que se le adhirieron en Medina.

[VII] 1) La admisión de que no hay más Dios que Alá y que Mahoma es su enviado; 2) el ayuno en el mes de Ramadán; 3) La peregrinación a La meca; 4) La caridad; 5) El deber del muslim de orar cinco veces al día.

[VIII] La *'aṣabiya* es un antiguo término árabe preislámico, que expresa la sensación de pertenencia y de comunidad de destino en los marcos de una tribu o grupo étnico. Según la tradición musulmana, Mahoma se opuso a la *'aṣabiya* como contraria al espíritu de unidad pan-islámica. Ver *Encyclopedia of Islam* , nueva ed., vol. I, p. 681.

[IX] Los esclavos traídos a al-Andalus desde el centro y el norte de Europa reciben ese nombre por su origen eslavo. En su mayoría servían de eunucos. Con el tiempo alcanzaron influencia en el ejército y en la administración pública.

SEGUNDA PARTE

I
ENTRE LAS CRUZADAS Y LA COEXISTENCIA

Los cien años que median entre el desmoronamiento del Califato Omeya y el fin del dominio almorávide en al-Andalus, constituyen en la historia del cristianismo del Occidente la Edad de Oro de la idea de una cruzada contra los musulmanes. En ese período la Iglesia católica trató de imponer la *Pax Christi* en Europa, entre los reinos y principados cristianos, y, simultáneamente, encauzar el poderío militar europeo, en especial el potencial atesorado en su clase caballeresca, contra el Islam. Los intentos de dirigir ese poderoso potencial contra los musulmanes de España, llevados a cabo por los sumos pontífices Alejandro II y Gregorio VII, precedieron incluso la Cruzada a Tierra Santa organizada por el papa Urbano II. Como resultado de dichos esfuerzos se instituyó a fines del siglo XI un reino cruzado en Tierra Santa, que mantuvo vínculos muy estrechos con sus fuentes europeas. La España cristiana, aunque no podía permanecer indiferente ante el esfuerzo general cristiano, vacilaba aún, en ese entonces, entre la Cruzada y la posibilidad de una coexistencia cristiano-musulmana en la Península Ibérica. Esta ambivalencia se revela claramente en las imágenes de las crónicas cristianas del segundo período, de acuerdo con nuestra clasificación.

La crónica cristiana con la que comienza este período fue escrita por un monje que, a criterio de muchos, vivía recluido en el monasterio de Silos, y, por lo tanto, se le dio el nombre de *Historia Silense* [1] . Pero la suposición de que el monje-autor pertenecía al monasterio de Silos parece errónea, pues en la crónica se destacan las tendencias pro leonesas más que la simpatía por Castilla; es posible, también, que descendiera de uno de los acompañantes del rey Bermudo III, al que elogia con

fruición [2] . Se supone que este escrito pertenece al siglo XII (año 1118). Por su estilo y por los conocimientos que pone de relieve el autor, en lo que respecta a la literatura clásica, es posible decir que formaba parte de la élite ilustrada de su generación. Es difícil añadir a estos hechos áridos datos más específicos concernientes a su personalidad.

La segunda crónica, de la que nos valdremos para examinar las imágenes cristianas de ese período, es la «Crónica de los reyes de León» *(Chronicon Regum Legionensium)* , atribuida a Pelayo, obispo de la ciudad de Oviedo (1101-1129) [3] . Dicho escrito es considerado como la continuación de la crónica de Sampiro (ver anteriormente, pp. 45 y ss.) y comprende el período que va desde los tiempos de Bermudo II hasta la muerte de Alfonso VI (1109). Posiblemente fue redactada en la tercera década de ese siglo.

Muy particular, en lo que respecta a los escritos de la historia medieval, es la crónica denominada *Historia Compostellana* , que trata de la vida y la obra de don Diego Gelmírez, el primer arzobispo de la Iglesia de Santiago de Compostela. Sobre el trasfondo de otras crónicas de esa época se destaca la calidad de aquélla porque no relata la trayectoria de una Casa Real ni la de un reino dado en un determinado período, sino que describe la ingente lucha de Gelmírez para elevar la Iglesia de Santiago al nivel de Arzobispado, aprovechando la lucha de las fuerzas contra los reinos cristianos de España, particularmente los de Castilla-León y Aragón, así como la intervención de los papas en el frente español. El arzobispo es el héroe exclusivo de la crónica, que fuera escrita por tres miembros de la Iglesia de Santiago, de los cuales por lo menos uno era de origen francés [4] , hecho que tuvo su influencia sobre las diversas concepciones expresadas. Aun cuando Gelmírez ocupa el lugar principal

de la crónica, no se debe colegir de ello, con demasiada simpleza, que su carácter sea cortesano [5] .

De similar importancia es la Historia *Roderici Campi Docti* [6] , que refiere la historia del Cid. Esta crónica es la primera, en la historiografía española, dedicada exclusivamente a un personaje que no forma parte de la familia real. Menéndez Pidal sostiene que fue escrita alrededor de 1110 [7] , es decir, unos ocho años después de la muerte del Cid.

La principal diferencia entre esta crónica y la *Historia de Compostela* reside en el hecho de que, escrita por una persona que no pertenecía a la Iglesia, su personaje central es un luchador de la nobleza y no un dirigente eclesiástico. Esta circunstancia permite ampliar el modelo de imágenes y ampliarlo a muchas otras partes de la «capa ilustrada», sean clérigos o seculares.

La crónica cristiana que más detalla la historia de la lucha contra el Islam, en la primera mitad del siglo XII , es la dedicada al emperador Alfonso VII, *Crónica Adefonsi Imperatoris* [8] . Abarca hasta el año 1147, es decir, hasta el ascenso de los almohades, de modo que refleja la mayor parte del dominio almorávide en al-Andalus. El autor no ha sido identificado con exactitud. Los hechos indican que se encontraba entre los partidarios del emperador y que conocía muy bien sus costumbres. Hay quienes creen que se trataba de un obispo, cronista oficial del soberano, que le acompañaba en sus correrías y era testigo ocular de sus actos. La crónica consta de dos partes: la primera se refiere a las luchas intestinas entre los reyes españoles-cristianos, a partir de la muerte de Alfonso VI. La segunda —que es la principal— describe minuciosamente la lucha del emperador español contra al-Andalus. Lo más peculiar es su estilo bíblico y el hecho de que casi todas sus imágenes se tomen de los hé-

roes de los relatos de las Escrituras.

La última crónica de la que examinaremos las imágenes de ese período es la *Crónica Anónima del monasterio de Sahagún* [9] , escrita en la década de 1120. Su importancia se debe a la posición de ese monasterio en el reino castellano-leonés, que fuera llamado el «Monasterio Cluny de España».

En esas crónicas —a pesar de las considerables diferencias de carácter, posición y tendencias de los autores— no hallan expresión varios importantes grupos de la cristiandad española, como los catalanes, los navarros, los aragoneses… Debemos tomar en cuenta esta objeción cuando se estudie la división en subgrupos del campo cristiano-español, especialmente cuando se aborde el tema del desarrollo de la conciencia hispánica.

1. *La idea de la unidad y el particularismo*

La mayoría de las crónicas de esa época expresan una sensación de cambio o de comienzos de un nuevo capítulo en la historia de España. El cambio drástico se operó en la relación de fuerzas entre el Islam de al-Andalus y el cristianismo español, al desintegrarse el Califato y consolidarse las fuerzas en el norte cristiano. Éstas supusieron aprovecharse de las debilidades de al-Andalus, despojándolo cada tanto de partes considerables de territorio. El cambio resalta en algunas de las crónicas que describen la conquista de Toledo, capital del reino visigodo y sede del *Primas* de la Iglesia española, por el rey Alfonso VI. El cronista-autor de la *Historia Silense* vio el período de Alfonso VI como punto decisivo y le dedicó a éste su obra. La destitución de Alfonso por su hermano Sancho II y su exilio en Toledo fueron considerados por el cronista como un acto de la Divina Providencia [10] , pues allí, tras hacerse amigo del rey musulmán, describió los puntos vulnerables de las defensas de la ciudad y de ese modo «se arrancaría de manos de los paganos

aquella ciudad, en otro tiempo espejo de los cristianos de toda España» [11] . Aun los autores de la Iglesia de Santiago —rival declarada de Toledo en lo que respecta a la conducción de la Iglesia española— describen la «liberación» de Toledo como un hecho único de ese rey excepcional. El redactor de las proezas del Cid —en cuyas páginas se advierte que le reprocha al rey por no haber sido amable con su héroe— relata que Alfonso «logró la mayor victoria concedida por la Divina Providencia, conquistando Toledo, la renombrada ciudad» [12] .

Lo que importa saber es si, además de la sensación de festividad por el éxito militar-territorial logrado, la influencia de esos acontecimientos contribuyó también a consolidar una autoconciencia hispánica general, que recibió su expresión, entre otras cosas, en la escritura cronística.

En la crónica *Historia Silense* abundan las expresiones que se refieren a esta conciencia. El autor, que comienza haciendo un examen de la historia de España desde fines del período romano, presenta España como la «fuente de la sabiduría en la que prosperaron las doctrinas antiguas» [13] . La conciencia hispánica se refleja en la crónica de un modo más agudo, sobre el trasfondo de sentimientos xenófobos, principalmente *antifrancos* . Estos sentimientos pueden ser hallados en el desarrollo de la historia de España desde sus comienzos. El monje menciona los contactos de los rebeldes arrianos con los francos contra el rey Recaredo, que se convirtió al catolicismo, a los que tilda de enemigos de la fe católica. También el rey Wamba tuvo que reprimir el «salvajismo de los francos». Precisamente ellos, la primera tribu germánica convertida a la fe católica, son presentados en esta crónica como sus enemigos [14] .

Del examen de los viejos tiempos pasa al estudio de su propia época: el autor acusa a los francos de sus días de describir

los festines y orgías del reino franco, mientras que él, por su lado, describe los ejércitos de España que se esfuerzan afanosamente por liberar a la Santa Iglesia del culto de los paganos, e incluso los censura: ninguno de los «pueblos extranjeros» —es decir, los cristianos del exterior de España— ayudó al país que sufre bajo el yugo de los musulmanes. Sólo el Señor, con su infinita misericordia, ayudó a los españoles, pues ni siquiera lo hizo «Carlos (Carlomagno), que, según afirman falsamente los francos, habría arrancado algunas ciudades de las manos de los paganos en los montes Pirineos» [15] .

Es posible que el autor esté polemizando con tradiciones que tuvieron su expresión en las crónicas francesas de comienzos del siglo XI , especialmente bajo el nombre de *Pseudo Turpino* , que representa a Carlomagno como aquel que sacó a toda España de las manos musulmanas [16] . Estos sentimientos antifrancos deben ser analizados sobre el trasfondo de la constante presencia francesa en España en el siglo XI : en el plano religioso, la influencia de la Orden de Cluny; en el plano militar, la participación de los caballeros franceses en las cruzadas de España; en el plano político, la intromisión de familias de la aristocracia francesa en las dinastías españolas. Esta intromisión es la que suscitó una aguda reacción antifrancesa por parte del monje-autor de la crónica, al igual que de otros españoles.

Otro elemento que permite comprender la fuerza de la conciencia nacional española en dicha crónica es su actitud hacia la unidad española-cristiana frente al enemigo musulmán. La disputa entre los reyes cristianos es tildada en la crónica *Silense* como una «disputa negra», pues es origen de todo el mal y destruye todo lo bueno. La unidad, en cambio, es llamada por el cronista «concordia angélica», que a sus ojos significa la jefatura de España, ejercida por Castilla, fuerza joven surgida de la

lucha contra el Islam. El autor la denomina «Castilla luchadora» *(bellatrix Castilla)* . Llama a su rey Alfonso VI jefe del «reino de los españoles», pues está dotado de un grado de razón y fuerza que difícilmente pueda tener igual entre los seres humanos [17] . El móvil central en la historia de los reyes de España —tal como lo narra el cronista— es la lucha contra el Islam y su preocupación por la Iglesia. Así ha sido desde las proezas de Pelayo, que comenzará la lucha guiado por el «Divine Oracule», hasta Alfonso VI, el libertador de Toledo.

Los investigadores han prestado justa atención a los términos empleados por los cronistas para describir las conquistas. El uso lingüístico de un verbo dado puede servir de prueba con respecto a la concepción filosófica del hecho militar [18] . La «conciencia nacional» que emerge de las páginas del monje autor de la *Historia Silense* adquiere mayor fuerza cuando se examinan dichas expresiones: por ejemplo, usa el verbo «liberare» para describir la conquista de Toledo de manos de los musulmanes. Es muy significativo que esta crónica sea una de las primeras en las que usa el prefijo re para significar devolución de algo a aquel que lo había tenido antes. Ello resalta sobre todo en la descripción de las proezas militares de Alfonso VI, confiriéndoles de ese modo el autor un significado de clara concepción ideológica: «… Las provincias recuperadas (*retractas*) de manos de ellos y convertidas (*conversas*) a la fe de Cristo.» Pone en boca de Pelayo el término «la preocupación por obtener nuevamente la patria» (*recuperande*). La ciudad de Coimbra fue «restituida» (*redigeretur*) al culto cristiano por Fernando I [19] .

Este conjunto de ideas y concepciones, cuya clara expresión se halla en la mencionada crónica, casi no tiene paralelo en la Crónica del reino de León. Aunque describe con simpatía a los reyes conquistadores como Alfonso VI y Fernando I, el conjun-

to de términos a los que recurre el autor y los móviles que les atribuye a los hechos son tomados casi exclusivamente del lenguaje eclesiástico.

La historia de Compostela se limita tanto al territorio en cuyo centro se encontraba la Iglesia de Santiago, que resulta difícil juzgarla en términos de conciencia nacional. Se le ajusta mejor el concepto de patriotismo local y particularista. Desde un punto de vista regional, la crónica se identifica de un modo natural con Galicia, mientras que su posición con respecto a otros monarcas españoles, tales como Urraca, Alfonso VII o Alfonso I, rey de Aragón, está determinada exclusivamente por las relaciones entre éstos y Diego Gelmírez, así como por la actitud de dichos reyes hacia el deseo de Gelmírez de convertir a Santiago en un Arzobispado.

Un particularismo fuerte caracteriza la Crónica del emperador Alfonso VII, que se centra en la persona del emperador y el reino de León; aunque en este caso no está en completa contradicción con la conciencia nacional hispánica. Según la concepción del cronista, este emperador fue enviado para redimir las «tierras del pueblo de Cristo». El jactancioso término «tierras del pueblo de Cristo» tal vez fuera adecuado para el título de «emperador», pero despierta dificultades, pues modifica los conceptos a los que nos habíamos acostumbrado en las otras crónicas cristianas españolas, como *Salus Patria, Salus Hispania* . Con todo, cabe suponer que el cronista no quiso salirse de la Península Ibérica. Frente al emperador —héroe de la crónica—, éste veía en los otros reyes españoles contraventores del Orden Divino.

En la historia de Rodrigo casi no aparece el elemento territorial. En esa crónica, cuya figura central es el Cid, falta toda expresión de una conciencia española comprenhensiva. El úni-

co metro con que se miden simpatía o repulsa lo constituyen las relaciones de los distintos grupos, tanto cristianos como musulmanes, con dicho héroe. Este hecho es de considerable importancia para la valoración de la vida y la obra de quien ha sido considerado por muchos como el «héroe» de la Reconquista española.

Este breve estudio sobre la existencia de una conciencia hispánica fortalece las tendencias que ya fueron vistas en el capítulo anterior: las crónicas no muestran una línea uniforme y quien las examine tropezará con dificultades para señalar la consolidación de una tendencia predominante. Las crónicas que se tratan en este capítulo reflejan distintos sectores de la sociedad española ilustrada, a la vez que caracterizan una parte de las diversas provincias geográficas de la Península Ibérica. La conclusión a la que se puede llegar en este etapa es que la conciencia hispánica existió, sobre todo, en las Cortes Reales de Castilla-León, cuando éstas se vieron a sí mismas como los líderes exclusivos de los cristianos de España y estaban poseídas por el deseo de dominar las distintas regiones de la Península Ibérica, tanto las cristianas como las musulmanas. Esta conciencia, una de cuyas características más importantes que la definen es la unidad española, tuvo que hacer frente a elementos particularistas en los reinos mismos, en la Iglesia y en la nobleza.

2. *Del mito de Pelayo al culto a Santiago*

Las principales características de la autoimagen cristiana con la que tropieza en las crónicas del período formativo se conservan en las crónicas de esta época. Sólo se ha operado un cambio en el enfoque de las obras, que en su mayoría son localistas y abordan un tiempo limitado, y no la historia de España en su conjunto. Una excepción la constituye la crónica *Silense* , que

comienza con la época del gobierno visigodo. En ella se destacan notorias objeciones al reino visigodo, mucho más duras que las halladas en las crónicas del período formativo, que procuraban en cambio realzarlo con un aire de nostalgia. La época visigoda es virtualmente vista como un período bárbaro que liquidó la cultura que floreciera en España, enfatizando la inflexibilidad de la herejía arriana y acusando al reino visigodo de ser el exclusivo responsable por la conquista de España a manos de los musulmanes [20] . La *Silense* vuelve a plantear la ya conocida imagen que compara el destino del cristianismo español con la suerte corrida por Israel. Al igual que éste, fue castigado por sus pecados, pero Dios no lo abandonó y pronto «sintió congoja por la humillación de la patria» [21] .

Tras una minuciosa descripción de la ruina de España causada por los musulmanes, viene la buena nueva de la redención enunciada por Pelayo, organizador de la defensa en la cueva de Covadonga, en Asturias. El autor reitera las versiones de las crónicas de los tiempos de Alfonso III (ver p. 43) sobre la entrevista entre el obispo Oppa —que representa la tendencia a colaborar con el enemigo musulmán— y Pelayo, paladín de la resistencia armada. La idea principal en la respuesta de Pelayo al obispo, que le aconseja rendirse, es idéntica a la que aparece en las crónicas anteriores, pero las imágenes varían: aquí son mucho más severas las acusaciones a los cristianos que colaboran con el conquistador musulmán, pues introduce el elemento diabólico: Pelayo define a los hijos de Vitiza y a Julián como *Sathanae ministro* . Este agravamiento de la imagen histórica de un suceso del pasado es importante para la concepción del autor en lo que concierne al conflicto con los hechos de sus propios días.

Un segundo elemento, paralelo al destino de Israel, puede

hallarse en la descripción del triunfo de los pocos contra los muchos. El autor colige de las Sagradas Escrituras que ése es el camino del Señor, que entrega a los muchos en manos de los pocos, tal como salvó a David y al pueblo de Israel [22] . Pero a su criterio ese milagro de Dios en favor de Pelayo y los cristianos, en la cueva de Covadonga, sobrepasa en mucho los milagros anteriores hechos en beneficio del pueblo de Israel.

El relato sobre Pelayo y el milagro de la cueva —que por primera vez apareciera en las crónicas de Alfonso III— se convirtió en un elemento importante de la tradición cristiana. Se trata de un relato mítico y una de sus principales funciones consiste en reforzar la autoimagen de la sociedad cristiana de la España azotada por las catástrofes de la derrota sufrida a manos de los musulmanes.

Cabe subrayar varios de los elementos míticos clásicos, que se repiten en el relato de la lucha por la cueva de Covadonga. El primer componente es la fuerza del drama, cuyos protagonistas son seres humanos, pero que es decidida por una fuerza sobrenatural que trastorna los resultados previstos por la relación de las fuerzas: según la verdadera relación de éstas, los musulmanes debían aniquilar a los cristianos, mas la intervención celestial modifica los hechos. El segundo componente que distingue al mito es la humanización de la naturaleza. La cueva donde se hallaban Pelayo y sus compañeros es sacada de su dimensión natural-material y adquiere una nueva calidad espiritual que se expresa en diversos calificativos: *beata spelunca, miserabilis spelunca* [23] . El tercer elemento —tal vez el decisivo para nuestro estudio— es la fe profunda, «pues sin la fe en la sustancia de lo creído, el mito carece totalmente de asidero» [24] .

La investigación moderna puso de lado el mito al encarar lo «verdadero» o lo «falso», con un deje de empatía por las perso-

nas de un pensamiento mítico [25] . La afirmación obstinada de que el milagro de Covadonga se produjo realmente tal como está expuesto en el relato se halla tanto en las Crónicas de Alfonso III como en la fuente que tenemos delante de nosotros. Esta certeza es vital para sacar el milagro del reino de la leyenda y llevarlo al de la realidad; para fortalecer así la autoimagen cristiana, el mito de la cueva de Covadonga contribuye también a presentar valores y modelos de conducta que habrán de prevalecer durante muchas generaciones.

El mito de la cueva aparece ya formado junto al otro, el más importante de los mitos españoles: el culto de Santiago, que pertenece al siglo IX , pero adquirió su completa expresión cronística en el escrito del monje de la *Silense* . El desarrollo de este culto está combinado con la lucha cristiana contra el Islam: su imagen —con todas sus características— fue explicada como la necesidad de tener una imagen sobrenatural combatiente que se ponga frente al Dios de la guerra de los musulmanes.

Desde el punto de vista de prestigio religioso, el cristianismo español necesitaba del culto de Santiago de Compostela, que fuera un punto de santidad y un lugar de peregrinación que rivalizara tanto con la Qaʿba como con Roma [26] . El mito de Santiago trascendió incluso de las creencias con las que se propuso competir. Santiago luchador reemplazó a Jesús, el amante de la paz. El cristianismo español no se conformaba con un protector celestial combativo —como por ejemplo el Ángel Gabriel—, sino que lo hizo descender a la tierra, dándole un papel de virtual partícipe en la lucha. En esto reside la gran diferencia entre éste y el Islam. Alá, que es un dios guerrero, queda en lo abstracto. Su ayuda se hace desde el cielo por medio de una emanación, mas Santiago baja de las alturas, da muerte a los musulmanes con su propia espada y brinda personalmente la

victoria a los cristianos.

En las crónicas ese hecho adquiere por primera vez expresión en la visión del monje griego que aparece en la *Silense* : Un monje griego viene de Jerusalén a Compostela, en los mismos días en que Fernando I lucha por la ciudad de Coimbra. Durante su estancia en la ciudad, junto a la iglesia, escuchó que la gente llamaba al apóstol con el nombre de *bonus miles* . El monje, sobrecogido, les dijo que Santiago no era caballero y que nunca había montado a caballo. Esa noche, empero, se le apareció Santiago trayendo las llaves y le dijo: «Ayer, riéndote de los píos votos, de los rogadores, creías que nunca había sido yo valentísimo caballero.» En esos precisos momentos apareció delante de la iglesia un alto corcel, cuya blancura deslumbró el templo a pesar de que sus puertas estaban cerradas. El Apóstol montó sobre el caballo y le mostró al monje las llaves de Coimbra, que debía entregar al rey Fernando I. En ese instante las estrellas cambiaron de lugar y apareció el sol [27] . El prodigio, que pretende confirmar incuestionablemente el mito de Santiago, es triple: primero, la aparición del Apóstol; segundo, el deslumbramiento de la iglesia cerrada, a pesar de que el corcel se hallaba en el exterior; y tercero, el hecho de que las estrellas se hicieran de lado para que apareciera el sol en plena noche. La visión refuerza la tangibilidad de Santiago y su activa ayuda militar, tanto por medio de su aparición como por el testimonio de un forastero llegado de lejos, el monje griego.

La primera crónica que recuerda la ayuda de Santiago a los luchadores cristianos —aunque no por una acción personal— es la de Sampiro (ver p. 44), de comienzos del siglo XI . Esa obra relata la ayuda de Santiago en la lucha contra los normandos que atacaron Galicia, pero no menciona para nada al Apóstol en la lucha contra los musulmanes que invadieron Galicia,

acaudillados por al-Manṣūr, destruyendo la ciudad que lleva el nombre del Apóstol y la Iglesia que guarda sus restos mortales. Por lo tanto, se puede afirmar que la primera indicación cronística de la activa ayuda de Santiago en la lucha contra el Islam aparece en la *Silense* , es decir, a comienzos del siglo XII . Esto es de mucha importancia para examinar el desarrollo de la autoimagen cristiana en su lucha contra el Islam. En el pasado ya habían aparecido héroes sobrenaturales como padrinos de los luchadores cristianos en España. En un análisis más amplio podemos reconocer otros santos y ángeles entre los defensores de los cristianos españoles, ayudándoles en su lucha: Gabriel, San Millán, San Victorián y otros [28] . Lo interesante es que esos santos guerreros hacen su aparición en el siglo XI , es decir, anuncian virtualmente la llegada de Santiago en esa función.

3. *Héroes, tiranos y enviados de Satanás*

Junto al modelo de las crónicas anteriores, en lo que atañe a la imagen del héroe cristiano ideal, el escrito *Silense* refuerza las dimensiones del luchador contra el Islam y destaca una concepción aún más extrema en lo que respecta a dicha lucha.

Un segundo elemento de inflexibilidad lo hallamos repetidamente en otras descripciones, donde la guerra contra el Islam es mostrada como de un exterminio total del enemigo. De Fruela Pérez se ha dicho, por ejemplo, que exterminó con su espada (*gladio extingues*) a todos los ismaelitas, desde la costa de Asturias hasta el río Duero. De igual manera se condujo Fruela I, que dio muerte a los cautivos de guerra musulmanes. A Alfonso III se le comparó con los macabeos: Matatías y Yehudá, que lucharan por el pueblo de Israel [29] . El autor de la crónica, al describir la lucha entre el cristianismo y el Islam, se vale de imágenes de animales. La concepción musulmana del héroe cristiano es la de una serpiente, que para la literatura de la Edad

Media es un aborrecible animal mitológico, cuya artera mordedura es inesperada, tanto en el espacio como en el tiempo. Frente a ese animal, el autor presenta la imagen de un león hambriento, como exponente de sus propios héroes, fuertes y poderosos; mientras que el enemigo musulmán es presentado como una presa sin salvación, como corderos o rebaños que tratan de retroceder en un corral [30] .

La tradición cristiana ve en el mundo venidero una prolongación y consecuencia de la conducta del hombre en este mundo. Esta tradición influyó en la concepción del más allá en los cristianos como en los musulmanes. El autor de la *Silense* afirma que Alfonso el Católico fue transportado con alegría por los ángeles hacia el Palacio del Cielo Eterno y que su alma fue salvada de la codicia de los malos espíritus. En cambio, el pavoroso enemigo, que destruyera la ciudad y la Iglesia de Santiago, «… Almanzor, interceptado en Medinaceli ciudad máxima por el Demonio, que lo había poseído viviendo, fue sepultado en el Infierno» [31] .

La sensación de superioridad del genio español sobre el foráneo puede ser hallada en la comparación que hace el autor entre los musulmanes que llegaron a España desde el Oriente o de África del Norte, frente a los españoles que se convirtieron al Islam. Escribe con indulgencia sobre la familia de Banū Qasī, cuyo padre había sido «… un varón magnánimo de nación godo, mas como algunos se enredan con los varios errores de los demonios, engañado en la mohometana supersticiosa secta con toda su casa… mas no abandonando la magnanimidad de su origen. Pues era entre todos los bárbaros y más excelentes en parentesco y más fuerte en todas las armas militares…». Con lo que da a entender que el español, aunque se haya apartado de la verdadera religión, guarda en sí cualidades superiores que no

se pierden, sino que resaltan. No es ésta una concepción aislada. Así es como describe a Sisenando, que cae en el cautiverio del rey de Valencia y queda a su servicio. Era tan excelso «que se hizo muy caro a ojos del rey musulmán, más que todos los hombres de su corte» [32] .

La Crónica del reino de León, que parece haber sido escrita por don Pelayo, obispo de Oviedo, expresa las concepciones de la clerecía independiente, hasta tal punto que no vacila criticar de un modo duro a los reyes de León. Una de las consecuencias de ese punto de vista de la descripción es el menoscabo de la imagen del reino como expresión de la identidad hispánica y abanderado de la lucha contra el Islam. Los milagros y prodigios desempeñan un papel primordial en esta crónica: en su mayoría tratan de iluminar la imagen de los clérigos y oscurecer la del reino. Tal vez pueda verse en estas concepciones un lejano eco por la «lucha de las Investiduras» que sacudiera a Europa poco tiempo antes de que se escribiera la crónica.

El rey Bermudo II (984-999), a quien el cronista define como *indiscretus et tyrannus per omnia* , atentó contra dos de los dignatarios de la Iglesia: encarceló al obispo de Oviedo durante tres años y, según el mismo cronista, cometió un pecado aún mayor cuando quiso encarcelar al obispo de Santiago, tras una calumnia tramada por tres acólitos de la Iglesia. Ambos eclesiásticos salieron indemnes gracias a milagros: para ayudar al primero, el Señor suspendió las lluvias hasta que fue puesto en libertad [33] , y en cuanto al segundo, salió airoso cuando un toro bravío que el rey lanzó en su contra para que le diera muerte se inclinó dócilmente, puso sus cuernos en manos del obispo, causando la muerte de muchos de ellos. El obispo de Santiago, exhibido como la antítesis del rey pecador, resumió el conflicto en sus palabras a los emisarios del rey que le invitaron

a la corte: «Yo iré antes al Rey de Reyes, nuestro Salvador, y posteriormente vendré al tirano vuestro rey» [34] .

Acusaciones no menos graves imputa el cronista a Alfonso V (999-1028), hijo de Bermudo II. El autor relata que este rey entregó a su hermana Teresa a ʻAbd Allāh, rey de Toledo, en calidad de concubina, en contra de la voluntad de ésta, a cambio de relaciones pacíficas. En otras palabras, el cronista acusa al rey de que, en vez de santificar la guerra contra los musulmanes, mancilló el honor de su propia hermana haciéndola mantener relaciones carnales con el rey de ellos para lograr de ese modo relaciones pacíficas; estas acusaciones se contraponen diametralmente a la evaluación de la *Silense* , que muestra al rey como un incólume luchador contra los musulmanes [35] .

La invasión de al-Manṣūr a León y Galicia es explicada por el cronista como el resultado de los pecados del rey Bermudo II y su pueblo. Tampoco los reyes venerados por la tradición española —como Fernando I y Alfonso VI— salen íntegros de la pluma de Pelayo.

En esta crónica gozan de una imagen positiva los sacerdotes de la Iglesia y Alfonso VI por sus iniciativas religiosas. De las obras de éste, el cronista subraya en especial la aceptación de la liturgia romana, la defensa de la Iglesia española y el orden y seguridad en todos los confines del reino que había logrado en sus tiempos. Alfonso VI es el único rey cuya imagen está reforzada por milagros y prodigios: de las piedras del altar de la iglesia de San Juan Bautista brotaron lágrimas cuando murió [36] .

A pesar de que la crónica fue escrita en la primera mitad del siglo XII , no se interesa mucho por la idea de la Reconquista ni pos su factibilidad. El autor no menciona los éxitos del Cid ni los milagros de Santiago en la lucha de los cristianos contra el Islam. Dicho silencio no es menos significativo que las actitu-

des explícitamente manifiestas en la crónica, sobre todo porque la conexión es indudable entre lo que está dicho en forma explícita y lo que se colige *ex silentio* .

El sentimiento de impotencia, en lo que respecta a la lucha contra el Islam, adquiere su expresión en la crónica de Pelayo y parece ser uno de los motivos principales de la *Historia Compostellana* . Esto puede ser visto, por supuesto, como promovido intencionalmente por los autores, que quieren ensalzar al obispo de Santiago sobre el telón de fondo de la incapacidad y perversidad de los gobernantes seculares, pero aunque fuera así no reduce la deprimente atmósfera general que surge de la crónica.

Asombra comprobar hasta qué punto esta «historia» se abstiene de tocar la lucha cristiano-musulmana y hasta dónde, en cambio, rebusca en las disputas entre los monarcas cristianos de España. Y eso, aun después de los sucesos considerados como comienzo de la Nueva Era en el proceso de la Reconquista: las conquistas de Fernando I, los éxitos de Alfonso VI y especialmente la toma de Toledo, la conquista de Valencia por el Cid, los triunfos militares de Alfonso I, rey de Aragón, la invasión de los almorávides a España y la ocupación de al-Andalus por éstos. Se puede comprender por qué la crónica no se entusiasma grandemente por la toma de Toledo, pues ello enaltecería la posición del arzobispo de la ciudad y su derecho a encabezar la Iglesia de España, sobre la base de la tradición existente antes de la conquista musulmana. Santiago de Compostela no podía glorificarse por los «privilegios de sus antecesores», pero podía exigir para sí el derecho de conducción por ser la ciudad del Apóstol, del caudillo de la lucha cristiano-española contra el Islam. Por lo tanto, cabía esperar de cronistas de profunda conciencia religiosa —que actuaban en nombre de la

Iglesia que deseaba ser la rectora de España— que describieran con mucha más amplitud la lucha y el raciocinio ideológico. Se esperaría que a «la cuestión musulmana» se reservara un papel decisivo entre los argumentos en favor de Compostela.

En el intento de crear en la *Historia Compostellana* una autoimagen española-cristiana, Alfonso VI ocupa un lugar decisivo. Posiblemente se deba esto a que no rivaliza con el prestigio del obispo de Compostela y que su brillo apagó a los otros reyes que le sucedieron. El mérito principal de Alfonso reside en la eliminación de la «idolatría» en España y su reemplazo por el culto cristiano. Pero la frase *Cultura gentium... vana colentium* no se refiere al culto musulmán como estamos acostumbrados a leer en las crónicas anteriores, sino a la liturgia mozárabe o visigoda [37] . Como hombre, Alfonso VI es descrito como poseedor de una talla superior a la de todos sus predecesores, su sabiduría y su talento trascienden de las posibilidades de una descripción humana [38] . Como rey español, es definido con el nombre de *lux et clypeos Hispanis* , «servidor de la justicia», en cuyos días florecieron la Santa Iglesia, las ciencias, la ley, la paz y la justicia.

Diego Gelmírez, obispo de Santiago y héroe de la crónica, embellece los días de Alfonso VI destacando sus logros e ignorando los graves reveses que sufriera el rey a manos almorávides [39] . Con la muerte de Alfonso VI se multiplicaron las disputas y la Iglesia fue la más afectada: a diferencia de lo que ocurriera antes, los españoles ya no podían rechazar al enemigo de las fronteras de la patria. Los castellanos —en opinión del cronista— eran los más selectos de la comunidad española. Sobrellevaron con valor los arduos e ingentes esfuerzos, adquirieron la *virtud* de su rey Alfonso VI. Pero cuando éste murió, todo se vieron dominados por la pereza y el miedo, se extinguió la bra-

vura y la diligencia que los distinguiera. Quisieron evadir la guerra y no defendieron su propio país, a tal punto que los caballeros franceses les lanzaron el mote de «caballeros femeninos» [40] . Por lo tanto, les asignaron funciones inferiores y no de combate. En este ocaso, la reina Urraca, hija del rey Alfonso VI, es descrita como incapaz de gobernar y hacer frente a los enemigos, sean cristianos o musulmanes. Sobre todo, porque en sus disputas con el obispo la reina se granjeó la imagen de *Judas Iscariote* y perseguidora de los sacerdotes del Señor como una *secunda Isabel* [41] .

Según la concepción de los autores de la crónica, la confrontación principal no se libraba con el Islam, sino con el reino de Aragón. Este hecho es presentado en toda su gravedad y de manera consciente cuando se compara a los aragoneses con los musulmanes: *Praeterea tantum Ecclesiae presequutionem, tantum in Hispania attritionem, quantam nec sarraceni, si sui juris esset, ei intulissent* . Los musulmanes, que no permiten el viaje del obispo de Compostela a Roma, son concebidos como *piratae Ismaelitarum* , y los aragoneses, que obstruyeron su viaje por tierra, son llamados *aragoneses praedones* , sin diferenciar entre el rival cristiano y el enemigo musulmán. Mientras que el reino de Castilla-León es identificado a lo largo de la crónica como *Regnum Hispaniae* , Aragón es concebida generalmente como *tyrranum Aragonensis* , que se esmera en subyugar el reino de España por vías de la usurpación [42] .

La objeción a las imágenes de los aragoneses es peor que aquellas con las que hemos tropezado hasta ahora en cualquier otra crónica. En la descripción de la ofensiva de Aragón contra Galicia, lanzada en 1111, el autor recurre al término *hostis impius Aragonesis* , virtual abominación religiosa que hasta ahora sólo se encuentra en las expresiones peyorativas cristianas

contra el Islam. Los aliados de Aragón son presa del diablo y constituyen un conjunto de seres despreciables, sin igual en otra parte del mundo: «… *grave facinorum infamias homicidae, malefici, fornicatores, adulteri, latrones, scelerosi, raptores, sacrilegi, incantatores, arioli, fures odiosi, apostatae exorcati* » [43] .

Cuando describe la violación del juramento de fidelidad de Aragón al reino de Castilla, el autor emplea un verbo muy enérgico: «quebrar» y no el verbo «infringir». El obispo de Santiago extrae conclusiones prácticas: si los aragoneses son presa de una «cruel demencia de traidores», se les debe tratar según la regla: el que hace daño a los malos es un servidor de Dios.

Recriminaciones como «la ruina del país y su destrucción a sangre y fuego» o «demente agravio a las iglesias» —con que las crónicas anteriores mencionaban generalmente a los musulmanes y a veces a los invasores normandos— describen en este caso la conducta de Aragón. De ahí que la imagen de la victoria de los pocos (los justos) frente a los muchos (los pérfidos) —tan peculiar en la descripción de la lucha contra el Islam— haya sido utilizada para relatar la victoria de los hijos de Galicia contra el ejército de Aragón [44] . La perfidia de éstos llegó a tanto que sacrificaron a multitudes de desdichados que habían huido buscando refugio en la madre Iglesia. Las muestras de los actos de Aragón se repiten a lo largo de la crónica, como una concepción constante e inequívoca.

Uno de los componentes más importantes e interesantes en las imágenes de los obispos de la Iglesia de Santiago es su presentación como bravos guerreros. La crónica cuenta que su costumbre era tomar parte activa y directa en los combates, sin prestar atención a la contradicción entre su comportamiento en el campo de batalla y la prohibición del clérigo de derramar

sangre humana. Por el contrario, la obra subraya que el obispo no quería estar ausente de ninguna batalla librada por los reyes. Esa actividad hizo que se propagara un refrán popular en Galicia: *Episcopus Sancti Jacobi baculus et balista* [45] .

Junto a la presentación del obispo de Santiago como luchador, los cronistas de la *Historia Compostellana* no hacen bajar a Santiago a la guerra terrenal. Por lo tanto, esta crónica se diferencia de las que la precedieron o de las que habrían de sucederla. Santiago —en la concepción de esta «Historia»— continúa siendo una imagen celestial, que no puede ser captada por los sentidos, que hace sus milagros y prodigios desde el cielo. Quizá estos prodigios no bajen al nivel de lo vulgar, que distingue las otras crónicas, influidas por las creencias populares; podría ser, asimismo, que se deba realzar el lugar del obispo combatiente de Santiago, que lucha en la tierra en nombre de su Señor en los Cielos, agregando de ese modo fuerza y prestigio a su imagen [46] .

La identificación general cristiana sobresale en esta crónica, principalmente a raíz de los estrechos vínculos del obispo de Compostela con el Papa y con la Orden francesa de Cluny. Por otra parte, en la crónica se percibe de un modo muy manifiesto la repulsa por los cruzados cristianos que pasaron por España en su viaje a la Tierra Santa. Éstos, según dicha versión, mancillaron la costa española, ofendieron a la población y a las iglesias «como si fueran moabitas» [47] .

La concepción general de la crónica en lo que respecta a la lucha contra el Islam es defensiva y no reconquistadora. Esto se manifiesta tanto en las expresiones lingüísticas usadas por los cronistas, como en las resoluciones eclesiásticas que cita la crónica. Por ejemplo: la movilización de los habitantes de Galicia es explicada como *pro patria protectione* . Y, en otro pasaje, la

ofensiva cristiana es descrita como una operación de venganza por el vandalismo musulmán. La lucha contra el Islam es mencionada en las deliberaciones de un único Concilio español, citado en la crónica. El Concilio, celebrado en Compostela en 1125, definió la meta de la lucha contra el Islam: «… *ad depresionem et confusionem paganismi, et ad exaltationem atque aedificationem christianisimi* » [48] . El Concilio asegura los derechos de cruzado para todos los *milites Christi* que emprendieron la cruzada en España, que está más cerca que la Tierra Santa. En este texto —que transfiere los derechos del cruzado de Tierra Santa al cruzado español— no se define explícitamente una finalidad similar a la que encierra el viaje al Oriente, es decir, la restitución de la tierra cristiana ocupada por los musulmanes a su gobierno cristiano [49] .

El mismo enfoque resalta cuando los cronistas mencionan una bula de Pascual II dirigida a los españoles, en la que el Pontífice les exhorta a quedarse en su país y cumplir allí los preceptos de la Cruzada, «para *defender* a España de la agresión de los moros y moabitas, que diariamente lanzan incursiones a los territorios del Occidente» [50] . No hay en el documento pontificio una llamada a reconquistar los territorios de España, bajo gobierno musulmán. Cabe señalar que dicha bula es la única que recuerda la lucha contra los musulmanes, entre las varias de ese y otros pontífices, mencionados en la crónica.

Sin embargo, parece que sirve más de testimonio de la concepción de los redactores, que de la posición del propio Papado. Esto puede ser explicado por el hecho de que el cristianismo español se encontraba entonces a la defensiva para hacer frente a los almorávides; pero no se lo puede ver como un factor decisivo, pues, por encima de un ataque para la defensa, no se debe limitar una ideología que es de largo alcance ni restrin-

gir la mentalidad hostil hacia los musulmanes. A veces esta mentalidad se intensifica precisamente por su contenido de frustración. La explicación debe buscarse, por lo tanto, en la raíz misma del problema: ¿existía acaso una conciencia y una ideología de Reconquista en esa etapa, que vislumbraba la toma de toda la Península Ibérica de manos de los musulmanes como meta final?

Un significativo esfuerzo para las concepciones e imágenes con que nos hemos tropezado en la *Historia Compostellana* puede hallarse en la Crónica Anónima del monasterio de Sahagún. Al igual que la crónica anterior, ésta se centra en las luchas intestinas que se libraron en la España cristiana, inmediatamente después de la muerte de Alfonso VI, cuando la lucha contra el Islam se extinguió casi por completo. También en esa obra se percibe la sensación de decadencia y ocaso, tras la muerte de ese monarca que elevara ese monasterio al nivel más alto de entre los de su reino. Si todas las otras crónicas relatan las obras de Alfonso VI, ésta no destaca su figura como la de un luchador contra el Islam, sino que elogia su talento como administrador del reino, su beneficiosa actitud hacia la Iglesia y hacia los «bondadosos», y su implacabilidad con los «malvados». Como punto culminante de su obra es considerada la extirpación de la idolatría y la aceptación del culto romano. Con igual entusiasmo, el cronista refiere el nombramiento de un monje de Cluny —Bernardo— como superior del monasterio de Sahagún y posteriormente como arzobispo de Toledo [51] . La conquista de Toledo no es descrita en forma especial ni como un suceso de importancia en el curso de la Reconquista. Además, Toledo es definida como «la ciudad de ellos».

Al igual que en la *Historia Compostellana* , el autor de esta crónica ve en la muerte del rey Alfonso VI el comienzo de la

caída de España. Esta fue castigada por el Señor, pero «el bastón de su saña» no fueron los musulmanes, tal como se solía leer en las crónicas anteriores. Esta imagen le es atribuida a Alfonso I, rey de Aragón. La señal del mal que se avecinaba fue una espantosa helada que azotó los viñedos de España antes de la vendimia, inmediatamente después de que el rey contrajera enlace con Urraca, la hija de Alfonso VI. Los racimos aplastados y dañados —en opinión del autor— eran una clara señal de los azotes que el Señor se aprestaba a lanzar sobre España [52] . La crueldad del rey de Aragón se expresó y se puso de manifiesto cuando asesinó con sus propias manos a un insurgente, al que la reina se proponía indultar. Al atacar a Galicia, el rey de Aragón no hizo distingos entre clérigos y seculares, sino que arrasó aldeas, asesinó hombres, mujeres y niños, destruyó iglesias e hizo saltar sus altares.

En la crónica del monasterio de Sahagún el elemento sexual desempeña un importante papel en la creación de la imagen negativa. Pero, en este caso, la imagen no es sólo la del enemigo musulmán, sino también la del rey de Aragón. Y la de éste quizá sea peor que la de aquéllos, pues el rey aragonés permaneció indiferente y no castigó a los «musulmanes infieles» entre los hombres de su ejército que violaron monjas en las iglesias frente al altar [53] . La crónica atribuye al rey de Aragón y a sus hombres imágenes demoníacas, que sólo pocas veces pueden hallarse —por su gravedad y cantidad— atribuidas al Islam.

El candidato del rey para asumir el cargo de abad del monasterio de Sahagún es llamado Giraldo Diábolo, en el que se materializa el proverbio: «El rostro atestigua la personalidad»; y era feo, «torpe, cruel y fijo de la muerte segunda», virtualmente el diablo en persona. Después de una larga y horripilante descripción de sus deformaciones físicas, el autor concluye dicien-

do que aun sus caballeros confesaban que había entregado el alma y el cuerpo al diablo y que actuaba en nombre de Satanás [54] .

La diabolización del reino de Aragón no es casual ni única. Esta concepción se repite y se acentúa en la descripción de la clerecía obediente a la autoridad del rey de Aragón: «Los clérigos llenos del espíritu de Satanás.» No acatan a Dios ni a sus leyes, los curas se burlan de los monjes y los tratan como si fueran estiércol. La imagen de Alfonso I en esas crónicas es diabólica, a pesar del dinamismo del soberano, que luchara contra los musulmanes y cuyo éxito mayor fuera la conquista de Zaragoza (1118), por lo que se le concedió el título de El Batallador [55] . De ese aspecto del rey de Aragón no hay vestigios en la crónica. Con respecto a los autores de esas dos crónicas, que representan los intereses de Santiago y de Sahagún, la piedra de toque central eran las relaciones con esos monasterios, y no su política musulmana. La crónica de Sahagún estaba tan sumida en elogios de las bellezas de su monasterio y en la descripción de la lucha contra el rey de Aragón y su clerecía, que parecería que el problema musulmán no existía en ese período.

La historia de Rodrigo es de gran importancia para evaluar las imágenes y la mentalidad de fines del siglo XI , como también de las primeras décadas del siglo XII . Es el primer escrito de un cristiano que se centra en la figura del Cid. Tal como ya lo hemos señalado, esa crónica fue redactada poco después de la muerte del héroe y muy cerca de la fecha en que sucedieron los hechos (la primera versión fue redactada aproximadamente en el año 1110 y reelaborada hacia 1140). La controversia en la historiografía moderna sobre la figura del Cid [56] está centrada fundamentalmente en interpretaciones relacionadas con esa crónica.

La historia del Cid aclara aún más el cuadro que se obtiene de las imágenes de las «Historias» de Compostela y de Sahagún, pues dedica una parte considerable de su contenido a las relaciones con el Islam andaluz, mientras que las dos crónicas anteriores se concentran en la historia de la monarquía cristiana. No asombra que el autor presente al protagonista de su crónica como la imagen ideal del caballero-héroe. Lo que cabe dilucidar, empero, es si esa figura evita la formación de una conciencia reconquistadora y la Guerra Santa cristiana. ¿Acaso no hay en la crónica alguna expresión de una conciencia de ese tipo?

Esos interrogantes deben ser planteados sobre el telón de fondo de la realidad especial que distinguieran los años de la actividad del Cid: después que los reinos Taifas musulmanes se fueron desmoronando bajo el dominio de Alfonso VI y le pagaron tributos anuales (parias), se detuvo de un modo inequívoco la tendencia castellana a la expansión, como consecuencia de la invasión de los almorávides. A partir de entonces, éstos pasaron a ser el enemigo principal del cristianismo español y, en cierto grado, también de las Taifas. La Taifa de Zaragoza —que pagaba tributo a Alfonso VI— fue también un centro para las aspiraciones de expansión de Aragón y Cataluña. Frente a todos ellos, tanto Alfonso VI como el Cid quisieron defender a sus aliados musulmanes. De estas pocas observaciones se colige que Alfonso VI y el Cid estaban guiados por una *Realpolitik* . Nos interesa examinar, en especial, las imágenes en el marco de esa *Realpolitik* , pues nos brindan un cuadro cierto con respecto a las «tendencias anímicas» y a la mentalidad que prevalecía entre los hombres del Cid. Cabe atribuir gran importancia a la comparación entre las concepciones del cronista referentes al rey Alfonso VI —el soberano del Cid— con la de los aliados musulmanes del Cid.

Como corresponde a un distinguido caballero de la nobleza, el autor presenta en el comienzo de la crónica la alcurnia de Rodrigo, con el objeto de elogiar a sus antepasados como héroes de guerra. Rodrigo llegó a la cúspide de la grandeza como caballero vasallo, bajo el reinado de Sancho, que le amaba mucho y lo nombrara caudillo de sus caballeros, pasando a ser «muy valiente luchador que dirige tanto en el campo de batalla como en la corte del rey Sancho» (*vir bellator fortissimus et campidoctus in aula regis Sanctij*) [57] .

La imagen familiar y la imagen personal que se desprenden de esas descripciones aspiran a avenirse en conformismo con las normas de los caballeros de la sociedad feudal, en la que prevalecen el acatamiento a la lucha y la ilimitada fidelidad al soberano. En el marco de esas normas la crónica no destaca la devoción religiosa, que en esa clase social adquirió su forma más sublime como *miles Christi* ; en el marco de la sociedad española, cabía esperar que influyera el imperativo de la reconquista del país de manos de los musulmanes. Estos dos valores no los hemos hallado en la crónica. Aún más, el cronista describe con el mismo espíritu y con las mismas expresiones las campañas dirigidas por Rodrigo en favor del rey Sancho II tanto contra los enemigos cristianos como los musulmanes. En la descripción de la batalla con el soberano de Zamora, el autor admira la capacidad de su héroe para ahuyentar a quince caballeros del «bando contrario», pero se abstiene de usar el término de sarracenos o algún otro para indicar que la lucha se libraba contra musulmanes.

A diferencia de fuentes posteriores, el cronista ignora la crisis entre Rodrigo y Alfonso VI, a raíz de la desconfianza del primero de que el otro estuviera complicado en el asesinato de su hermano Sancho; sin embargo, destaca la adhesión de Ro-

drigo al soberano, como corresponde a un vasallo ideal. Es interesante la descripción de las relaciones entre Rodrigo, por una parte, y los reyes cristianos y musulmanes, por la otra: entabla vínculos políticos y militares con éstos, tal como lo expone el autor. Las relaciones con su rey se deterioran varias veces en la versión del autor, por la «envidia de otros caballeros», que se mofaban de él ante Alfonso. Rodrigo halló refugio en la corte de «Almoctaman», rey de Zaragoza, y se puso de lado de éste en contra de sus enemigos cristianos y musulmanes. El cristiano, deportado de su patria, fue recibido con honores y aprecio por los habitantes musulmanes de Zaragoza y en especial por su rey: «… *exaltavit et sublimavit Rodericum in diebus suis super filium suum et super regnum suum et super omnem terram suam, ita ut ille videretur esse quasi dominatur tocius regni sui* » [58] .

Rodrigo continuó poniendo de relieve su lealtad a Alfonso VI, y después de que el rey fuera arteramente humillado en Tudela, quiso volver para prestarle su ayuda. El cronista —examinador de los sentimientos del rey— refiere que «éste ya había resuelto muchos males en lo profundo de su alma…». A Rodrigo no le quedó alternativa sino volver a Zaragoza, donde fue recibido nuevamente con grandes honores.

Luego de la campaña de Aledo, los caballeros castellanos delataron a Rodrigo ante el rey Alfonso, diciendo que no era un vasallo fiel, sino *traditor et malus* . Nuevamente tuvo que irse de su país, luego que todos sus bienes fueron confiscados y su familia detenida. Todos los intentos de Rodrigo de convencer al rey —sea por medio de juramentos o de un duelo— de que él era un *fidelissimus vasallus* fueron vanos. La historia se repite por cuarta vez cuando Rodrigo retorna a su amigo musulmán, con el que reanudó las relaciones de «amistad» y «amor» [59] .

La imagen que se obtiene de esos acontecimientos detallada-

mente relatados por el autor es la de un rey cristiano sometido a la influencia de cortesanos envidiosos, incapaz de juzgar por sí mismo, que infringe la reciprocidad que debe regir el principio de la *fidelitas* . En cambio, los dos reyes musulmanes de Zaragoza —con los que Rodrigo convino una alianza— eran rectos y cumplidores de lo pactado. Ellos le confirieron los honores merecidos. Eso puede explicar el casi absoluto desconocimiento del cronista de los éxitos militares de Alfonso VI en las campañas contra los musulmanes, en especial la subestimación de la conquista de Toledo.

En las relaciones de Rodrigo con sus enemigos no se nota ninguna diferencia entre el rival cristiano y el musulmán. No se puede clasificar en categorías distintas y homogéneas de hostilidad a los musulmanes y a los cristianos. A veces siente mayor hostilidad hacia un subgrupo cristiano que hacia otro del enemigo musulmán. Esta relación ecuánime se expresa, por ejemplo, en el informe sobre la victoria de Rodrigo en la batalla contra el ejército de Granada, formado por una coalición de fuerzas musulmanas y cristianas: … *tam Sarracenorum quam Christianorum, donec omne devicti ac confusi fugierunt* … [60] . Con términos idénticos eso se expresa en la carta de Rodrigo al conde de Barcelona y con términos semejantes el cronista describe la derrota del rey Sancho de Aragón y la del soberano musulmán de Lérida.

Tal como ya lo hemos señalado, los soberanos cristianos de España intervinieron activamente en las luchas entre las Taifas y en su vida interna. A veces combatían coaliciones mezcladas unas con tra otras. Rodrigo luchó junto a al-Mutamin bi-Allāh, hijo de al-Muqtadir, mientras que Sancho, rey de Aragón y Pamplona, y Berenguer, conde de Barcelona, ayudaron a su hermano al-Ḥāŷib. El cronista define los servicios de Rodrigo

con las siguientes palabras: *Serviebat ei fideliter, et costodiebat et protegebat regnum suum et terram suam* («le sirvió con lealtad, custodió y protegió su reino y su tierra»). El autor usa términos claros cuando describe los servicios de un vasallo fiel, sin que le moleste la circunstancia de que Rodrigo haya servido a un musulmán y luchado contra cristianos. Rodrigo participó junto al soberano de Zaragoza no sólo en lo que se espera de un vasallo fiel —defensa de la tierra del Señor—, sino también en incursiones de saqueo y despojo contra los cristianos de Aragón; el cronista agrega con desdén que «el rey de Aragón se encontraba entonces en su tierra y en su reino, pero no se atrevio a oponerse a Rodrigo» [61] .

Junto con la larga lista de nobles cristianos tomados prisioneros por Rodrigo —entre ellos el obispo Raimundo Dalmatio —, el cronista describe el regocijo de los habitantes de Zaragoza al saber de la victoria, como si Rodrigo fuera uno de sus correligionarios.

En las descripciones del trato dado por Rodrigo a los rebeldes musulmanes no se halla ninguna imagen que exprese propósitos de exterminio, destrucción o reconquista de los territorios en manos musulmanas. La reconciliación con los rebeldes es narrada en términos cálidos (sobre todo si se los compara con los de la reconciliación con Alfonso VI o con el rey de Aragón), así como la reconciliación de al-Muqtadir, soberano de Valencia: «El rey de Valencia se reconcilió con él amigablemente» [62] .

En análogos términos le habló Rodrigo al soberano de Zaragoza: *Mei amico fideli* , luego que éste le revelara los planes del conde Berenguer de Barcelona para atacarlo. Y en otro lugar, al describir la reconciliación entre el soberano de Zaragoza y Rodrigo, se lee: *Illum nimirum, ut cum rege suo amorem et amimci-*

ciam et pacem habere velet... Factum est autem quot Almuzahen et Rodericus vederunt se ad invicem, et firmaverunt inter se firmissimum pacem [63] .

A diferencia del musulmán —noble y amigo—, el conde Berenguer es tildado de arrogante y malvado sin remedio.

El punto culminante de las proezas de Rodrigo fue la conquista de Valencia y la creación de su propio principado cristiano. Esto le confirió, sobre todo en la historiografía, la imagen de un noble cristiano que se esmera en liberar a su tierra de la ocupación musulmana. Un detenido examen de la crónica —que es la fuente cristiana más antigua de la narración de ese acontecimiento— prueba que el cronista ve en la conquista una represalia por la dominación de la ciudad por los almorávides, hecho que expone el autor con palabras de desdén. Rodrigo informa a los habitantes que levantaría el cerco si los almorávides fueran alejados de la ciudad [64] . Las causas que llevaron a la conquista de Valencia demuestran que el cambio en la política de Rodrigo con respecto a los principados musulmanes se produjo como consecuencia de la intervención de los almorávides en el conjunto de las relaciones. Las medidas que adoptara tenían por objeto eliminar el nuevo elemento y no le movían ideales hispánicos o cristianos. Esto se aclara de un modo evidente al compararse las imágenes de los andaluces con las de los almorávides que aparecen en dicha crónica.

La órbita central de identificación en la Crónica del emperador Alfonso VII es el reino de León, y su punto focal lo constituye el propio soberano. A esto se le suman simultáneamente una identificación cristiana y una española. En el prólogo el cronista explica que la razón que le mueve es relatar las proezas del emperador, enviado por Dios «para que diese salud en medio de la tierra a los pueblos de Cristo».

El autor recurre a un versículo del libro de los Salmos (XII; 73), que la tradición cristiana atribuye a *Jesús* . La utilización de una connotación cristológica para describir a Alfonso VII eleva la imagen de una esfera terrenal a una celestial. El concepto de «los pueblos de Cristo» se centra, en este caso, en los habitantes de España y se ajusta a la tradicional concepción española del emperador, poseedor de *auctoritas* en toda la Península Ibérica [65] . Esto se colige claramente de la explicación que el autor da para el entronamiento de Alfonso VII como emperador [66] . Cabe señalar, en nuestro estudio, que en esa explicación radica su prioridad tanto sobre los reyes musulmanes como sobre los cristianos en los confines de la Península.

En este espíritu debe ser entendida la resolución del Concilio de León, que coronó como emperador a Alfonso VII y aprobó su idea de formar un ejército regular para luchar año tras año contra los infieles musulmanes y vengarse en nombre de Dios y de la doctrina cristiana (en esta resolución se nota la influencia musulmana: el deber del *ŷihād* , Guerra Santa permanente por medio de incursiones estivales [*a-Ṣā'ifa*], de cuya realización es responsable el soberano).

Desde un punto de vista ideológico, la campaña no es concebida en la crónica como una peculiaridad española, sino cristiana en general. A diferencia de la tendencia de ver en Santiago al guerrero patrón de España, esta crónica invoca a Jesús, «que fuiste crucificado por nosotros y que derramaste tu sangre por nosotros, los agaritas y moabitas son tus enemigos y los nuestros… ¡Oh Santa Virgen María, suplica por nosotros ante tu Hijo…!» [67] . Sólo al final parece la mención de Santiago, el enviado de Cristo. La crónica restituye el orden inicial de preferencias: primero el marco cristiano general, sólo después el peculiarismo local. La sensación de identificación cristiana se ad-

vierte en los nombres dados a Alfonso VII —entre otros, el de *rex Hispaniarum* — y en el énfasis por la preferencia de combatir en España en vez de participar en la Cruzada a la Tierra Santa.

Es natural que aparezcan expresiones de una sensación de identificación española en el poema de Almería, que aparece al final de la crónica y que es parte integral de ésta. Para dicha batalla se firmó una alianza entre todos los reinos cristianos de España, bajo la jefatura de Alfonso VII. Esta cooperación contribuyó a fortalecer considerablemente la sensación de unidad española general. Los hispanos son descritos en el poema como luchadores infatigables contra los sarracenos. Su abnegación es comparada con el apego de un niño hacia su madre, o del perro de caza hacia el cazador. «La guerra se ha convertido para ellos en costumbre y parece un rocío refrescante» [68] .

A todo lo largo de la crónica la conquista del país de manos de los musulmanes es concebida como una vuelta a las proezas de los Macabeos; por ejemplo, la toma de la fortaleza de Aurelia es comparada con la purificación de la Tierra Santa de la profanación de los paganos (según I Macabeos IV: 28) [69] .

La defensa de los toledanos frente a la masa musulmana se parece al relato del libro de los Macabeos sobre la defensa de los judíos cercados por los griegos (I Macabeos VI: 52-53): las palabras del soberano de Toledo a los habitantes de la ciudad, atemorizados por la soldadesca musulmana, son prácticamente una copia de la arenga de Yehudá a sus guerreros, frente al ejército griego (I Macabeos IV: 8-10) [70] .

Al igual que en otras crónicas cristianas —en especial las que se centran en un solo héroe—, también en ésta el emperador y sus adictos son poseedores de una imagen cristiana ideal. Para reforzarla incluye las alabanzas de los representantes de las tres

religiones bajo su dominio: cristianos, musulmanes y judíos. Éstos salen a darle la bienvenida cuando regresa victorioso de Extremadura a Toledo y cada grupo alaba a Dios en su propio idioma, con música y cánticos, por haber posibilitado las proezas del rey: «… Bienvenido seas en nombre del Señor, bendito seas tú, tu mujer y tus hijos, y el reino de tu padre. Benditas sean tu misericordia y magnificencia» [71] .

El autor construye esta descripción con extractos de versículos tomados del libro de Daniel (3: 7 para referirse a la bienvenida) y del Evangelio de San Mateo (21:9 para las palabras de alabanza). El discurso lleno de elogios del obispo de Toledo no es otra cosa que una ingeniosa adaptación de la descripción de la paz y el bienestar que prevalecían en la Tierra Santa a raíz de las proezas de Yehudá el Macabeo: «Y se rindieron despavoridos los malvados y se estremecieron todos los pérfidos que estaban en Extremadura y de sus manos provino la salvación y la justicia, la paz, la virtud y todos los que estaban en su reino se sintieron felices por sus proezas» (I Macabeos III: 6-8).

No es circunstancial el hecho que el refuerzo más importante para la imagen política del rey proviniera de los musulmanes. Los miembros del Consejo del rey Zafadula (*Sif-a-Dawla*) pidieron su ayuda contra los almorávides y le consideraron como un rey superior a todo otro monarca de carne y hueso: «¿Quién se te parece a ti, rey de León, entre los reyes?», indudable asociación con los versículos «¿Quién como tú, Señor, entre los dioses?» (Éxodo 15:11); «No eres varón tú, y ¿quién hay como tú en Israel?» (I Samuel 26:15); «Entre los reyes ninguno haya como tú en todos los días» (I Reyes: 3:13). Las alabanzas llegan a su punto culminante en las palabras del propio Zafadula en la corte del emperador: éstas se basan en las palabras de la reina de Saba al rey Salomón (I Reyes 10:6-10). La

descripción de la ceremonia y la entrega de obsequios reafirman dicha imagen [72] .

Un importante lugar en la imagen cristiana de luchadores sin tacha contra los musulmanes lo ocupan los miembros de la corte del rey. Entre éstos sobresale Munio Alfonso, que cayera valientemente en la fortaleza de Mora. Para afianzar la imagen del héroe-trágico el autor describe el suceso al estilo de la muerte de Saúl y Jonathán (compárese con I Samuel 31:8-10). Al final el autor adopta el estilo retórico de la lamentación de David: «Tu escudo no retrocedió en la batalla, tu lanza no se volvió en vano, tu espada no se guardó inútil. No anunciéis la muerte de Munio Alfonso en Córdoba y no en Sevilla, no lo digáis en la Corte del rey Tasufín, para que no se alegren las hijas de los moabitas ni las hijas de los agaritas y para que no se aflijan las hijas de Toledo» (según II Samuel 1:17-27) [73] .

El cronista atribuye una imagen cristiana negativa a los reyes españoles contrarios del emperador Alfonso y a la corte leonesa que se levanta en su contra. La principal acusación que el autor les hace es la tardanza en la guerra contra el Islam y les culpa diciendo que sus guerras intestinas permiten que los musulmanes maten cristianos.

El peor enemigo del emperador de León era el rey de Aragón, que según el autor estaba al tanto de su inferioridad, pues «Dios se puso del lado del rey de León». Al igual que las imágenes de musulmanes, una de las características que se destacan en la imagen del rey de Aragón es la falsedad. El rey de León lo intuyó cuando llevaba a cabo negociaciones con él: y «éste violó su juramento, saqueó las regiones por donde pasó y su promesa no fue más que un falso juramento» [74] . Tampoco los caballeros del rey de Aragón confiaban en su soberano y no creían que vendría en su socorro, por lo que se entregaron sin

resistencia al emperador de León.

Sus pecados son concebidos como siendo la causa directa del revés de los cristianos: «Por la gravedad de sus pecados se desató sobre nosotros la furia de Dios, que hizo que los libertadores cristianos perdieran y nos mandó la invasión de los pérfidos sarracenos» [75] .

Otro adversario del rey, Alfonso Enríquez, rey de Portugal, es descrito por el cronista como el causante directo de la desgracia de su pueblo por su odio al emperador. Para reforzar este argumento, el cronista se lo hace decir a la propia nobleza lusitana: «No es bueno para nosotros luchar contra el emperador, nosotros no podemos hacer frente a su gran poderío… Si hubiera paz (entre nosotros), todos nuestros hermanos que fueron muertos en la fortaleza de Erena estarían vivos. Y los moabitas y agaritas que se abalanzan sobre nuestra ciudad y nuestras fortalezas de allende el río Duero no habrían hecho lo que hicieron…» [76] .

4. *Los agaritas, aliados en la guerra de exterminio contra los moabitas*

El grado de interés por el Islam que pone de manifiesto la crónica «Silense» no se diferencia del que hemos hallado en las crónicas del período formativo, que expresaban un interés exclusivo por la historia cristiana a la vez que se despreocupaban de la concatenación de los acontecimientos en al-Andalus y en el Islam. La crónica transcribe por lo general los conceptos con que hemos tropezado en el período formativo, sólo que con leves modificaciones. La concepción más corriente está expresada en el término «bárbaro», cuyo significado categóricamente peyorativo se aplica de un modo indiscriminado tanto a los nativos de al-Andalus como a los musulmanes de origen bereber. A más de este apodo, tomado del legado clásico, el autor usa

imágenes bíblicas de carácter despectivo, nombres de pueblos que eran enemigos de Israel. De ese modo traza un paralelo entre los enemigos de Israel y los musulmanes, que son los enemigos del cristianismo; los habitantes de Córdoba son vistos como amorreos; con un ingenioso juego de palabras, los almorávides pasan a ser moabitas, mote que retiene el sonido del nombre árabe y simultáneamente lo asocia con Moab.

Aunque en la crónica existe una evidente concepción demoníaca con respecto al Islam como religión, no hay vestigios de demonización de los musulmanes a título individual. El conjunto de los ritos musulmanes es concebido como una suma de errores demoníacos (*errores daemonum*); el Islam, como religión, es tildado de «secta de supersticiones» (*mahometica superstisiosa secta*), y frente a él, el cristianismo, como «la doctrina de Dios» (*leges Dei*). El rey Alfonso V, devoto de esa doctrina, ataca con gran arrojo al Islam, al que ve como «la secta bárbara supersticiosa» [77] .

El único musulmán descrito en detalle en la crónica, con el propósito de delinear su imagen, es al-Manṣūr, el hombre que llenó de pánico al cristianismo de España más que todos sus predecesores. El cronista confiesa que no hubo actos peores que los suyos en el pasado y que no los habrá en el futuro —sembró la asolación en los reinos cristianos y mató a sus santos—, pero sostiene que el título de «Vencedor» (*al-Manṣūr*) le fue conferido falsamente. Por su demoníaca personalidad, al-Manṣūr es presentado como que se fue al infierno luego de su muerte [78] .

Las cualidades colectivas que se coligen de las descripciones de la crónica son fundamentalmente paralelas a las de las crónicas del período formativo. La característica más notoria es la *falsedad* . Con falsedad, el rey de los moros decapitó a sus alia-

dos cristianos: Julián y dos hijos de Vitiza. Con falsedad traicionó el frustrado rebelde Mahomed la generosidad del rey Alfonso II, y esa generalización se aplica contra todos los musulmanes en el relato de los sentimientos del rey Fernando I, cuando se decidió por las negociaciones con los musulmanes de Toledo, que acudieron a verle, rendidos y sumisos. Para completar esa característica surge la concepción del cronista, que afirma: «todos los musulmanes tienen una artería natural» [79] .

En la imagen de los musulmanes como grupos es dable hallar elementos opuestos a una imagen negativa. Por un lado, se tiene la imagen de una multitud gobernada como un rebaño: cobardes, prontos a huir y dejar detrás de sí a las mujeres y a los niños [80] ; por el otro, los relatos sobre el arrojo y bravura de los musulmanes, fuertes como los arcos de la ciudad de Sena, capaces de traspasar con una sola flecha un escudo y tres armaduras. Estas concepciones, a pesar de la contradicción inmanente, tienen por finalidad afianzar la imagen negativa del musulmán y reforzar así la autoimagen del cristiano.

El dominio musulmán es concebido en la crónica *Silense* como «bárbaro y pérfido», como una «impureza» que debe ser eliminada. Una excepción al conjunto de imágenes musulmanas es la de al-Ma'mūn, soberano de Toledo, que concediera asilo a Alfonso VI, lo atrajera y diera realce en su reino.

La Crónica del reino de León recuerda a los musulmanes cuando describe y reseña los reyes cristianos, y casi siempre lo hace destacando sus características negativas. Sobresale en particular el elemento sexual: la deshonra de las mujeres cristianas como consecuencia de las relaciones sexuales con musulmanes, fenómeno que ya aparece en las crónicas cristianas del siglo IX . Ya hemos mencionado anteriormente la historia de la princesa

Teresa, hija de Bermudo II, enviada por su propio hermano, Alfonso V, al soberano de Toledo, deseoso de conseguir así la tranquilidad para sí mismo [81] .

La doncella amenazó al musulmán con los términos de las Sagradas Escrituras: *Noli me tangere* , y le previno que, si la tocaba, sería muerto por el Ángel de Dios, por ser pagano; y así sucedió realmente. La verdad es que de este relato la imagen indecorosa del musulmán resalta con la crudeza, pero la forma en que es presentada hace recaer la mayor culpabilidad sobre el hermano de la princesa, que sigue el camino pecador de su padre por haber enviado a su hermana, contra la voluntad de ésta, a transformarse en la concubina de un soberano musulmán. Además, la imagen del musulmán queda suavizada cuando, antes de fallecer, ordena a sus criados que reúnan oro, plata, piedras preciosas y vestidos de lujo y los presenten con todos los honores a la joven, y la devuelvan a su ciudad, León. En forma análoga —censurando sin atenuantes al reino cristiano— es descrito al-Manṣūr , el terrible enemigo del cristianismo, como una plaga del cielo, «por los pecados del rey Bermudo y del pueblo». Esto es aún más comprensible si se toma en cuenta que en el bando de al-Manṣūr —que atacara el reino de León— participaron nobles cristianos [82] .

Los calificativos habituales para referirse a los musulmanes en dicha crónica son agarenos y sarracenos, que no entrañan necesariamente una connotación negativa, como sucede en cambio con los epítetos que hemos mencionado anteriormente, dirigidos a los reyes que devastaron Israel. Aun los almorávides —que en las crónicas del siglo XII son apodados casi permanentemente como *mohabitas* — son llamados en esta oportunidad con exactitud *almorabitas* . Pero, a diferencia de los musulmanes de al-Andalus, son concebidos como extranjeros (*extraneos*

), que interfieren en asuntos que no son de su incumbencia. El autor señala que, al morir Alfonso VI, invadieron el reino los *sarraceni et malevoli homines* [83] . En mi opinión, no se debe ver un sinónimo de musulmán en esos epítetos; tal vez, cuando habla de «hombres malvados» tiene en cuenta a los cristianos. La información sobre la conquista de territorios de manos de los musulmanes por Fernando I y Alfonso VI es suministrada meramente como noticia; las conquistas no son concebidas como una purificación del país contaminado por los musulmanes, tal como es habitual en la *Silense* y en otras crónicas posteriores.

Las imágenes musulmanas que aparecen en la Crónica del monasterio de Sahagún son muy parecidas a las de la Crónica del reino de León. También ésta destaca el elemento sexual con dureza: la violación de las monjas por parte de los moros e infieles junto a los altares en las iglesias [84] . Pero más que repudiar a los estupradores, reprueba al soberano, Alfonso I rey de Aragón, en cuyo ejército éstos prestan servicios. Dicho rey no hizo nada para evitar los atropellos de la soldadesca. Los musulmanes son denominados a lo largo de la crónica con el mote de moros e infieles, sin ningún empeoramiento de sus imágenes. La descripción de su participación en el luto por la muerte de Alfonso VI da la impresión de que formaba parte integral del reino cristiano y la que el cronista aceptaba este hecho sin objeciones.

Aunque la *Historia Compostellana* casi no hace referencia, aunque parezca asombroso, del problema musulmán, existen pruebas de que en manos de los autores se cuenta con una información exacta. Por ejemplo, distinguen claramente entre los nordafricanos —en especial los almorávides— y los andaluces. Los primeros son apodados *moabitas* , en tanto que los segundos, *agarenos* o *ismaelitas* . El nombre empleado a la generalidad

de los musulmanes es el de *sarracenos* . El autor trata de traducir el término *Qāḍī* a la terminología cristiana: … *Princeps qui lingua sua Alcaida dicitur* (príncipe, que en su lengua es llamado Alcaida)… [85] . A diferencia de la mayoría de las crónicas cristianas, que consideran a al-Manṣūr como *Rex* (título que él mismo quería evitarlo), la crónica que tenemos delante le llama *Dux* , en el sentido de caudillo y guerrero. La imagen de los musulmanes en la crónica, tal como era de esperar, es sustancialmente negativa. Pero en una eventual «escala de hostilidad» ellos no ocuparían el peldaño más alto.

Por primera vez la crónica incluye un intento de definir al grupo enemigo por sus peculiaridades físicas. El autor subraya la tez oscura de los musulmanes: *In ea parte quos aestus solia facit Ethiopibus similes* … La mención del color de la piel tiene por finalidad destacar la imagen negativa de los musulmanes; les atribuye un color que posee connotaciones negativas; tenebrosidad, perversidad, etc. [86] . Aunque los musulmanes fueran de tez más oscura que los cristianos (lo que no es muy cierto), no tenían empero la tez negra como los etíopes. La exageración es la que hace la indicación del color, pasando de un plano sólo informativo a otro que entraña juicio y evaluación.

La peculiaridad más destacada entre los musulmanes —hasta convertirse en un estereotipo, según la concepción de la crónica— es la *crueldad* «a la que están habituados» [87] . Esa crueldad, en opinión del autor, es la que legitima los actos cristianos, que por lo general «se sentían avergonzados» de cometerlos. El elemento sexual en la creación de la imagen negativa de los musulmanes está combinado en dicha crónica con una descripción de las crueldades: …*feminas quoque, tam virgines quam nuptas, libidine sitimulante turpiter macculabat* [88] .

El autor usa el verbo macular, que despierta asociaciones en

el campo de la tradición cristiana (María, símbolo de la pureza, la *inmaculada*). La sensación general expresada por el autor es que «los salvajes ismaelitas se hicieron cada vez más violentos en la destrucción de nuestra patria» [89] . No cabe duda que esta frase expresa el cambio que se opera en el conflicto desde la intervención de los almorávides.

Para la imagen del Islam, la crónica recurre a estereotipos de crónicas anteriores, como «idolatría aborrecible», «gentiles» (a fin de identificarlos como paganos), etc. Pero la imagen más significativa del Islam frente al cristianismo se origina en los propios musulmanes que fueron enviados por el califa almorávide ʻAlib ben Yūsuf a visitar la tumba de Santiago de Compostela. El autor dedica un amplio capítulo a la descripción de esa visita (¡11 páginas!). Los musulmanes elogian y alaban la Iglesia de Santiago, pero al mismo tiempo adquiere expresión su propio automenoscabo. El éxtasis de los musulmanes crece en presencia del lujo visual; admiran el poder y la magnitud de los milagros de Santiago, «pues el santo de ellos, es decir Mahoma, no podía exhibir cualidades semejantes». Su entusiasmo y la sensación de inferioridad llega a un punto culminante frente al milagro de la liberación del arzobispo de Santiago del cautiverio al que le sometiera «la Mujer», es decir la reina Urraca: «Santiago realmente lo liberó, realmente lo defendió de sus perseguidores. La virtud divina sacudió los razonamientos diabólicos y deshizo los ardides de la culebra (la referencia, por supuesto, es a los razonamientos y ardides de los musulmanes durante la controversia sobre las capacidades de Santiago). De un modo torpe se opusieron al apóstol Santiago, a quien con justicia hay que elogiar como el patrón y defensor de los cristianos que no les quita su apoyo» [90] . La «imagen del espejo» con que se realza el cristianismo y se menoscaba el Islam es formulada nada menos que por los enemigos musulmanes más

feroces y fanáticos.

El autor de la Crónica del emperador Alfonso VII distingue ciertamente entre los grupos en que se dividen los musulmanes y atribuye, tal como lo veremos más adelante, una gran importancia a esa división. A los habitantes de al-Andalus los llama generalmente con el nombre de *agareni* ; a los árabes, *arabes* ; a los bereberes los divide en almorávides, *mohabitas* , y almohades, *muzmutos* , conforme a la tribu berebere de nombre Masmuda, que constituyera la parte principal de dicho grupo. Es evidente que distingue también entre los puestos públicos del Islam, aunque trata de definirlos en forma paralela a la de los cristianos. Según su versión, el «Consejo del rey Zafadula» consta de cortesanos, sus esposas (!) e hijos; aparte de éstos, en los puestos principales están los visires (Alvaciles) y los cadíes (Alcaydes). Las mezquitas son llamadas *sinagogas* , los hombres de fe reciben, por lo general, el nombre de *sacerdotes* y el de *doctores legis* . El uso del calendario lunar hizo que fueran llamados «adoradores de la Luna».

Por los conocimientos que tiene el autor de la crónica, usa abundantes imágenes y alegorías bíblicas al referirse a los musulmanes. Por ejemplo, el califa almohade es llamado *Rex Assyriorum* , a pesar de que procede del Occidente, no del Oriente.

La Crónica del emperador Alfonso VII crea la impresión de que la lucha contra el Islam es concebida como una confabulación para destruirlo dentro de España. En cierta medida ese hecho señala una escalada en la mentalidad de hostilidad. Indicios análogos pueden ser hallados también en las crónicas anteriores de esa época [91] . La lucha despiadada hasta el exterminio total parece ser una aspiración mutua de ambas partes. Tras la batalla de Montello, los cristianos elevaron una plegaria a Jesús, a María y a Santiago, suplicando que les protegiera de los

«sarracenos que se congregaron para exterminarlos». Y, según parece, ése era el anhelo de los cristianos: por medio de sus espadas «él borraría completamente, hasta su desaparición (*ad nihilum*), a esa raza impura» [92] . Pero dicha concepción es errónea y entraña un planteamiento selectivo del investigador de nuestros tiempos. Hay que distinguir las imágenes y las concepciones expresadas en la crónica de acuerdo a los diferentes grupos de pertenencia. No hay una imagen uniforme para todos los musulmanes, ni hay una sola ley para juzgarlos: los musulmanes de al-Andalus, «hijos de Agar» *(Agareni)* , son tratados como aliados más que como enemigos. Su caudillo es el rey Zafadula, cuyo noble abolengo es destacado por el autor como parte de su imagen positiva. Sus relaciones con el emperador Alfonso VII son concebidas como análogas a las del rey Salomón con la reina de Saba; Zafadula es de raza y religión distintas, pero se cuenta entre los aliados y admiradores del emperador [93] . Alfonso VII le consulta antes de emprender cualquier ataque contra los musulmanes e incluso puso bajo su mando una parte de sus tropas.

Este soberano de al-Andalus no es una excepción, pues de igual manera se condujeron otros príncipes agarenos que gozaron de la protección de Alfonso VII a cambio de un tributo anual. Es especialmente aleccionadora la descripción del trágico fin de ese aliado musulmán. Zafadula pidió a Alfonso VII que le enviara una fuerza militar para ayudarle a aplastar una rebelión de sus príncipes insubordinados. Pero antes de que llegaran los refuerzos cristianos, el musulmán les venció por sí mismo. Los caballeros cristianos se negaron a obedecerle cuando éste quiso evitar un vano derramamiento de sangre; en cambio, lo apresaron y asesinaron a sangre fría.

Cuando el emperador se enteró de su muerte, dijo: «Limpio

estoy por la muerte de mi amigo Zafadula.» Y el autor agrega, imitando el texto bíblico: «Sepan todos los cristianos y todos los sarracenos hasta la Arabia, en las inmediaciones del río Jordán y hasta el océano, que el emperador nada tuvo que ver con la muerte del rey Zafadula» [94] . La absolución que pide Alfonso VII por la muerte del musulmán se parece a la absolución que pide David por la muerte de Abner, hijo de Ner (II Samuel 3:28), excepto el hecho de que trastocó el versículo en lo relacionado con la opinión pública. En el origen se lee: «Y todo el pueblo y todo Israel supo que el rey aquel día no había tenido parte en la muerte de Abner» (*ibíd* ., 37).

Los andaluces son concebidos como poseedores de un interés común con los cristianos españoles más que con sus correligionarios bereberes. Estos últimos son presentados como los causantes de la desgracia de al-Andalus: «… esos morabitas dieron muerte a toda la simiente de la casa real de los Agaritas y se apoderaron también de su reino» [95] . En cambio, el emperador Alfonso VII es concebido como su esperanza, como el enviado por Dios para restituir lo perdido. En el punto culminante del alzamiento contra los almorávides, los andaluces se reunieron en «sus sinagogas» y lanzaron una llamada a sublevarse contra los bereberes: «Los moabitas se comen nuestras cosechas y nuestros bienes, nos despojan de nuestro oro y plata, humillan a nuestras mujeres e hijos… Luchemos contra ellos, démosles muerte y terminemos su dominio, pues no tenemos parte en la corte del rey Tašufín, ni herencias en la corte de ʻAlí o de su padre Yūsuf.» La acción operativa de esto fue convenir un pacto con el emperador cristiano contra los «marroquíes» y pagarles un tributo anual, tal como acostumbraban a hacerlo sus antepasados [96] .

Lo que se desprende de la descripción hecha por ese cronista

cristiano es que los andaluces consideraban a los almorávides como una «dominación foránea y tiránica», mientras que en los cristianos veían un aliado, anuente a coexistir en paz con ellos, tal como lo habían hecho sus antepasados, antes de la intromisión de los norteafricanos. Dicha concepción descarta la idea de que en la crónica haya una mentalidad de hostilidad antimusulmana extrema y que su ideología preconice el exterminio o liquidación absoluta de los musulmanes en España.

El concepto de «guerra total» se adapta enteramente a la lucha contra los almorávides. En las descripciones de esta lucha tropezamos regularmente con los rasgos que distinguen una guerra total, como el exterminio y la destrucción absoluta, el asesinato de las mujeres, los niños y los prisioneros. Las fuerzas de ʻAlí ben Tašufín son vistas como «culebras que se hacinan en busca de calor»; el comandante almorávide que cerca Aurelia es presentado como *homicida christianorum* ; y, de acuerdo con su versión, el objetivo de los almorávides que cercan Toledo es la aniquilación —*ad nihilum* — de la ciudad y sus habitantes [97] .

La crónica, que fue escrita cuando finalizaba la ocupación de al-Andalus por los almorávides al ser conquistado por los almohades, dedica a estos últimos un espacio muy breve. No obstante, los reprueba más que a los almorávides. Tal vez el autor haya temido que los almohades fueran mucho más inflexibles que los almorávides en el período del ocaso y que entrañaran el verdadero peligro para el cristianismo español. Son concebidos como uno de los más grandes enemigos del pueblo de Israel: a su califa, que venciera a los *moabitas* , la crónica llama «rey de los asirios». En cuanto a su clasificación en la escala de vituperios, el autor menciona varias veces, en este breve capítulo, la matanza de los cristianos moabitas, árabes y judíos perpetrada por los almohades [98] .

La autoimagen cristiana en las crónicas españolas de ese período, tal como se puede colegir de las que hemos examinado hasta ahora, es de dos especies, conforme al carácter que las distingue:

a) Imagen nacional, personificada generalmente en la figura del rey y de varios personajes, que entrañan al mismo tiempo la personificación de cualidades especiales y expresan la ideología y la práctica de la lucha contra el Islam. La más notable de esas figuras es Alfonso VI, cuya alabanza se convirtió en el virtual estereotipo de casi todas las crónicas que hemos presentado, excepto la del Cid.

b) La imagen del héroe individual, que por primera vez aparece en las crónicas de ese período. Se trata de escritos dedicados a un solo protagonista, *individual* , que no expresa necesariamente los anhelos y la conciencia de un héroe *nacional* , sino más bien el ideal de la persona tal como es concebida por el autor. En la Crónica de Rodrigo el héroe está elaborado a semejanza de la figura de un caballero ideal: guerrero, obediente de los principios del honor y la lealtad, tal como se consolidara en la Europa occidental de los siglos XI y XII . En la *Historia Compostellana* Diego Gelmírez es mostrado como una personalidad religiosa que lucha por la Iglesia, aun cuando eso le ponga en grave confrontación con las autoridades seculares. Dicha imagen heroica debía surgir por fuerza en Europa, luego de la Guerra de las Investiduras. En este tipo de imagen la conciencia nacional sólo desempeña un papel marginal.

La crónica más sobresaliente por sus características «nacionales» es la llamada *Silense* , donde se hallan en forma condensada las ideas de la Reconquista de España en manos de los musulmanes, de la unidad cristiano-española y, sobre todo, el mito de Santiago como patrón que ayuda personalmente a los cris-

tianos españoles en su lucha contra los musulmanes. Dicho mito será, en adelante, el factor más significativo de la autoimagen cristianoespañola, que personifica tanto la conciencia nacional como la reconquistadora. El hecho de que las crónicas de esa época aminoren el énfasis de la legitimidad del gobierno cristiano en España, como heredero y sucesor del gobierno visigodo, está atestiguado por la circunstancia de que la lucha cristiana halló un punto de apoyo distinto, a pesar de que el argumento de la legitimidad nunca se desvaneció por completo. El mito de Santiago ocupa un lugar central también en lo que respecta a otro mito más antiguo, el milagro de Pelayo en la cueva de Covadonga. El mito de Santiago predomina en las crónicas de todo el período, mientras que el mito de Pelayo sólo aparece en los escritos que se refieren a la conquista musulmana.

Las imágenes que aparecen en la *Silense* son casi todas «equilibradas» (la única excepción entre las imágenes de los musulmanes es la de al-Ma'mūn, soberano de Toledo, en cuya corte halló refugio Alfonso VI). Dicho equilibrio significa que los personajes cristianos son exhibidos enteramente en su forma positiva, como grupo, en tanto que los musulmanes y el Islam son objeto de un repudio total. El equilibrio de referencia se estructura naturalmente sobre la base de creencias y concepciones primitivas, que no contienen «complejidades» ni «aperturismo». La mención de los musulmanes se circunscribe al campo concreto, es decir, casi no se suministra información desprovista de juicios y apreciaciones del autor. El lugar central que el cronista destina a Santiago en la autoimagen cristiana la pone fuera de toda consideración nacional y la transfiere a un ámbito donde el Islam no puede dañar la imagen.

A la categoría de las crónicas nacionales pertenece también la de Alfonso VII, emperador de León; en ésta pueden hallarse

igualmente los componentes más notables de la autoconciencia cristiano-española: la lucha contra el Islam y la unificación pan-española. A pesar de que dicha crónica pertenece a la misma categoría que la *Silense* , cabe señalar una decisiva diferencia entre ambas y, como consecuencia de ello, cambia fundamentalmente el cuadro general de las imágenes y de las concepciones. Es fácil caer en la trampa estilista de dicha crónica. Su estilo, casi bíblico, crea la impresión de que sus imágenes y concepciones son «equilibradas», pues pareciera que clasifica a los bandos cristianos y musulmanes, «buenos y malos», aquéllos respaldados por Dios, y los otros, que serán aniquilados por el Señor. Ya hemos dicho que esta concepción es simplista. La mayor importancia que tiene dicha crónica reside precisamente en la diferenciación que hace en el bando musulmán, similar a la que hace en el campo cristiano. En la crónica tropezamos con imágenes que expresan hostilidad hacia los enemigos cristianos del emperador Alfonso VII, así como hacia los almorávides, mientras que el equilibrio de las imágenes de los musulmanes de al-Andalus es sumamente positivo.

La diferenciación entre los distintos grupos del campo musulmán llevó al autor a racionalizar la conducta musulmana y, como resultado, sus imágenes son complejas y pueden ser definidas como *Higher order beliefs* , que rompen el estereotipo creado por las crónicas desde los tiempos de Alfonso III hasta la *Silense* . Las imágenes de esta crónica tienden al «aperturismo» y a la «flexibilidad»; si de ella se infiere una ideología de lucha contra los almorávides, no es una ideología de guerra total ni de liquidación de todos los musulmanes de España, porque junto al deseo de luchar contra los almorávides queda la posibilidad de cooperar con los musulmanes andaluces bajo la protección, comprensible, del reino español y como tributarios.

Este análisis de la Crónica de Alfonso VII se ve reforzado por la crónica «individualista» que la precede en tres decenios: la historia de Rodrigo, que es el Cid. También en ésta se hace trizas el estereotipo general de los grupos; la ubicación en la «escala de hostilidad-amistad» obedece a nuevos principios que ya han sido mencionados antes, en el análisis de la crónica. En esa escala predominan las imágenes positivas de los «aliados» de Rodrigo, los musulmanes «amigos y fieles»; frente a ellos se presentan imágenes negativas de distinto grado de gravedad, que pertenecen a correligionarios cristianos: los reyes de León y de Aragón y el conde de Barcelona. Lo que tienen de común con los musulmanes andaluces —en lo que se refiere tanto a los intereses políticomilitares como a la mentalidad (la insistencia en valores como la lealtad)— es mayor de lo que tienen de común con la España cristiana. De acuerdo con este enfoque general, también su guerra contra los almorávides durante la conquista de Valencia no es presentada en la crónica como un acto cuyos móviles sean la Reconquista de la tierra ocupada y su incorporación a la patria cristiano-española, sino que lo mueve el deseo de venganza por los daños causados a sus aliados musulmanes, los ex soberanos de Valencia.

Las otras tres crónicas a que nos hemos referido en este capítulo —la Crónica Anónima sobre el monasterio de Sahagún, la del reino de León y la Historia *Compostellana* — sirven de valiosos testimonios para subrayar hasta qué punto las imágenes musulmanas no se hallan en el polo negativo y hasta dónde la mentalidad hostil con respecto a ellos no era tan extrema, en comparación con otros grupos cristianos.

Las imágenes son significativas, sobre todo por ser medios que permiten comparar la relación de los diversos grupos. La tendencia a la diabolización es el rasgo central que caracteriza

la actitud de las crónicas hacia los aragoneses y, en especial, hacia su rey, Alfonso I. Dicha peculiaridad raramente se encuentra; aparece en la actitud hacia los musulmanes (como en el caso de al-Manṣūr). La diabolización del enemigo, que entraña una deshumanización al estilo medieval —es decir, atribuir al enemigo relaciones con el pecado y presentarlo como un enemigo de la Divinidad—, es función del grado de tensión colectiva y es una prueba de su gravedad. De esas crónicas se infiere que la tensión del conflicto intercristiano, especialmente entre el reino de LeónCastilla y el de Aragón, se encontraba en la conciencia de los cronistas de un modo más profundo que el producido por la tensión del conflicto entre los reinos cristianos y el Islam.

A la luz de dichos hallazgos cabe preguntarse si es correcto darle a ese período el nombre de «período cruzado», tal como tienden a hacerlo muchos historiadores. Volveremos a estudiar este problema, lo analizaremos y trataremos de dar nuestra opinión definitiva al final del próximo capítulo, que se centra principalmente en las imágenes de las crónicas francesas referentes al conflicto cristiano-musulmán en España.

NOTAS AL CAPÍTULO PRIMERO

Con excepción de la literatura general que se ha mencionado en los capítulos anteriores, ningún estudio especial trata de la cronografía cristiano-española de esa época en forma exhaustiva. Por otra parte, hay una serie de investigaciones que se refieren a cada crónica por separado y en especial cabe prestar atención a los prólogos de las ediciones modernas de las crónicas, que en su mayoría son un estudio condensado de la crónica y de su autor.

Importancia especial para la comprensión de ese período tiene el libro de R. Menéndez Pidal, *La España del Cid* , 7.ª ed., Madrid, 1969 (2 volúmenes). Su ventaja reside en el hecho de ser un examen histórico exhaustivo de los siglos XI y XII , a la vez que analiza las relaciones entre el cristianismo y el Islam en España y estudia en forma especial tanto las fuentes cristianas como las musulmanas. Su punto débil es la excesiva adhesión de Menéndez Pidal a la imagen idealizada de su héroe, aun cuando no concuerde con el examen de las fuentes que cita el propio libro.

Para la historia del ocaso del Califato Omeya en al-Andalus y la formación de las Taifas la obra más importante sigue siendo la de E. Lévi-Provençal, traducida al español como parte de la serie *Historia de España* , bajo la dirección de Menéndez Pidal. Para la historia general de la monarquía cristiana de la España de esa época, ver *Historia de España* , t. IV, y también Luis G. de Valdeavellano, *Historia de España* , Madrid 1975, t. II.

Un excelente estudio sobre el desarrollo de la autoconciencia española que trata principalmente del término Hispaña, puede encontrarse en el libro de J. A. Maravall, *El concepto de España en la Edad Media* , Madrid, 1966.

Durante la preparación final del presente libro, apareció un

importante trabajo sobre la conquista de Toledo por el rey Alfonso VI, acontecimiento que imprimió su sello en las imágenes de sus coetáneos: Miranda Calvo, J.: *La Reconquista de Toledo por Alfonso VI* , Madrid, 1980.

[1] F. Berganza, *Antigüedades de España* , t. II (1721), p. 521, la denomina allí: «La historia del monje de Silos». *España Sagrada* , t. XVI (1763), pp. 264 y ss.; allí la crónica es denominada «Chronicon monje Silense»; la traducción al español junto al texto latino puede hallarse en la edición de A. Huici, *Crónicas latinas de la Reconquista* , Madrid, 1913, t. II, pp. 8-169. Las transcripciones fueron traducidas de esa edición. La quinta edición, la más crítica, *Historia Silense* , edición crítica e introducción por Pérez de Urbel y P. G. Ruiz-Zorrilla, Madrid, 1955. En adelante, *HS* . En esta edición la primera parte del libro está dedicada a un estudio amplio de diversos manuscritos (pp. 9-109) y a un breve aunque poderoso examen de los estudios históricos anteriores.

[2] C. Sánchez Albornoz, «Sobre el autor de la llamada Historia Silense», en *Investigaciones* , *op. cit.* , p. 234.

[3] La crónica fue publicada en varias ediciones: *E. S.* , t. XIV, pp. 458-475; B. Sánchez Alonso, *Crónica del obispo don Pelayo* , Madrid, 1924; Huici, *Crónicas Latinas* , t. I, pp. 306-337, que tradujo esa crónica al español. En adelante: *COP* . Eloios al autor por ser un historiador fidedigno, a pesar de los elementos legendarios contenidos en la crónica, pueden hallarse en A. Blázquez y Delgado Aguilera, «Elogio de don Pelayo, obispo de Oviedo e historiador de España». Discurso leído en junta pública del 12 de junio de 1910. Madrid, 1910.

[4] *Historia Compostellana* , en: *España Sagrada* , t. XX. Dozy supone que dos de los autores eran franceses, pues Gelmírez se reodeó de Francia y sólo en ellos confiaba: «Le faux Turpin», en *Recherches sur l'histoire et la Littérature de l'Espagne pendant le*

moyen-âge . París-Leyden, 1881, t. II, p. 394.

[5] Reyna Pastor de Togneri, «Diego Gelmírez: une mentalité à a la page, à propos du rôle de certaiines élites de pouvoir», dans: *Mélanges René Crozet* , Poitiers, 1966, t. I, p. 600. Este artículo vio la luz en el libro de la autora: *Conflictos sociales y estancamiento económico en la España Medieval* , Barcelona, 1973, pp. 103-131.

[6] *La España del Cid* , t. II, pp. 921-971 *(HRC)* .

[7] *Ibíd* ., pp. 917-919.

[8] El texto que utilizaremos en adelante es la última edición crítica: *Chronica Adefonsi Imperatoris* , edición y estudio por Sánchez Belda, Madrid, 1959, en adelante *CAI* . Sánchez Belda hizo un trabajo muy importante en el estudio y compaginación de esta crónica, especialmente al señalar el abundante uso que el autor hizo de los versículos de las Escrituras Sagradas y por la exacta identificación de esos versículos. Un interesante análisis de la crónica, desde el punto de vista de la teoría de «fronteras», ver: G. Dalché, «Islam et chrétienté en Espagne au XIIème siècle, contribution à l'étude de la notion de frontière», *Hesperis* , t. XLVI (1959), pp. 183-217.

[9] Anónimo de Sahagún, en: Y. Puyol, *Las crónicas anónimas de Sahagún* , Madrid 1920. En adelante: *CAS* .

[10] «Pues creemos haber sido hecho esto con próvida disposición de Dios», *HS* , huici, *op. cit.* , p. 25; Urbel, op. cit., p. 120.

[11] *Ibíd* ., Huici, p. 25, Urbel, p. 120.

[12] *HRC* , p. 930.

[13] «Como en otro tiempo, España ubertusamente floreciera con toda liberal doctrina y en ella los sedientos de la fuente de sabiduría a cada paso dieran obra al estudio de las letras», *HS* , p. 9.

[14] *Ibíd* ., Urbel, p. 117.

[15] *Ibíd* ., pp. 129, 146-147; Huici, p. 41.

[16] Esos razonamientos los encontramos en las crónicas francesas de dicha época, como Ademarus Chabbanes, *Crónica* , ed. J. Chavanon, París 1897, p. 68. *Historia Karoli Magni et Rotholandi ou Chronique du Pseudo-Turpin* , texte revue et publié par C. Meredith-Jones, París, 1936. Réipression, Genevè, 1972.

[17] *HS* , *ibíd* ., pp. 119, 181.

[18] Estudio sobre el significado del término «Reconquista» y crítica al uso que se le da —tanto en lo que respecta a la existencia de un cultura cristiana en los territorios musulmanes reconquistados como en lo relacionado con las imperfecciones del uso lingüístico de ese término—. Ver, por ejemplo: A. Castro, *La realidad histórica de España* , México, 1954, pp. 363-365.

[19] *HS, op. cit.* , pp. 119 (Huici, p. 23), 132, 190.

[20] *Ibíd.* , pp. 113, 115-117, 129.

[21] *Ibíd.* , p. 118.

[22] *Ibíd.* , p. 134.

[23] *Ibíd.* , pp. 132-133.

[24] E. Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* , New Haven, 1944, p. 75. El concepto de mito, en nuestra lengua, perdió su significado original, hasta que lo volvió a enmendar Mircea Eliade: «… "myth" means a "true story", and, beyond that, a story that is a most precious possessions because it is sacred, exemplary, significant». A. Mircea Eliade, *Myths, Rites, Symbols* , ed. by W. Beane and W. G. Doty, Nueva York, 1975, pp. 2-3.

[25] Este modo de pensar se destaca como una segunda médula en *La Pensée sauvage* de Lévi Strauss, París, 1962; y *Mythologique* , París, 1964.

[26] A. Castro, *op. cit.* , pp. 136-201. Con la concepción de A. Castro en lo que respecta a la originalidad del culto de Santiago en España disienten los más importantes historiadores españoles y sobre todo: C. Sánchez Albornoz y Menduiña, *España: Un*

enigma histórico , 2 vols., Buenos Aires, 1956, esp. pp. 265-287. Ver también: J. Pérez de Urbel, «Orígenes del culto de Santiago en España», *Hispaia Sacra* , vol. V (1951), pp. 1-31, que fundamenta su razonamiento en la inscripción latiina del período visigodo que fue descubierta en Mérida, de que el culto de Santiago existía en España aun antes de la llegada del Islam y que con la conquista su reliquia fue transportada al norte. Pero ignora el hecho de que en esa inscripción Santiago es uno de los santos, cuyo nombre le fue impuesto a la iglesia, mientras que en los siglos X -XI Santiago se convierte en el patrón de España y que su culto ensombrecía a veces a Jesús. O'Malley, que examinó las teorías de Castro sobre la base de un examen de los himnos eclesiásticos, niega también el argumento del vínculo sanguíneo entre Santiago y Jesús, como hijos de una misma madre, confiesa el encumbramiento del culto de Santiago por encima de los otros apóstoles y su comparación con Jesucristo: J. G. O'Malley, «An Introduction to the study of the Hyms on St. James as literature», *Traditio* , vol. 26 (1970), pp. 255-291.

[27] *HS* ., pp. 191-193 (Huici, 134-137).

[28] Como señal adicional para este problema de los santos, ver: J. Goñi Gaztambide, *Historia de la bula cruzada* , Vitoria, 1958, pp. 31-33.

[29] *HS* , pp. 137, 142, 150.

[30] *Ibíd.* , pp. 157-158, 189.

[31] *Ibíd.* , p. 136 (Huici, p. 105).

[32] *Ibíd.* , pp. 146. 194 (Huici, p. 75). Sisenando desempeñaba una función muy importante en el conjunto de relaciones entre musulmanes y cristianos en el perío do crítico del reinado de Fernando I y Alfonso VI. El hecho de ser mozárabe y de conocer la cultura musulmana lo capacitó debidamente para el papel de intermediario y enlace entre los dos grupos rivales. Los musulmanes lo consideraban como un representante de la línea

moderada que buscaba velar por el *status* de alAndalus. Ver: E. García Gómez y R. Menéndez Pidal, «El conde mozárabe Sisenando Dadívez y la política de Alfonso VI con los Taifas», *Al-Andalus* , vol. 12 (1947), pp. 27-41.

[33] *COP* , en Huici, pp. 306-308.

[34] *Ibíd.* , pp. 308-312.

[35] «… la dio el hermano de ella, Alfonso, en matrimonio, no queriendo ella, a cierto pagano rey toledano por la paz», *ibíd.* , p. 315. Y para la versión de la *Historia Silense* , ver: *HS* , *íbíd.* , pp. 176-177.

[36] *COP* , pp. 328, 330, 334.

[37] *HC* , . 95.

[38] *... licet praepotentissimus esset tanta discretionis, eet sapientiae, et humilitatis extitit, quantam si describe vollet humanum ingenium, nequaquam posset. Ibíd.*

[39] Para comparar la descripción de los sucesos en los que Alfonso VI perdió casi todo lo que había logrado, excepto Toledo, ver: *Ibíd.* , p. 158, *La España del Cid* , t. I, pp. 326-341.

[40] Esta mofa puede explicarse también como consecuencia de la influencia francesa en la redacción de la crónica: e*os femineos vocabant, ibíd.* , p. 151, B. F. Reilly: «Santiago and St. Denis, The French presence in 1 l th Century Spain», *The Catholic Historical Review* , vol. 54 (1968), pp. 467-488.

[41] IHC, p. 328.

[42] *Ibíd.* , pp. 130, 149. Y, de este modo, en forma constante a lo largo de toda la crónica.

[43] *Ibíd.* , pp. 128-129.

[44] *Ibíd.* , p. 162.

[45] *Ibíd.* , p. 253. La crónica trae muchos ejemplos de la participación activa de los obispos en los combates, pp. 424-425.

[46] En la descripción de la invasión de al-Mans.u¯ r en Compostela, por ejemplo, el cronista refiere que el santo azotó a los

ejércitos musulmanes con disentería, de la que murieron muchos (*Ibíd.* , p. 14), y de igual manera intervino para impedir que fueran dañados los miembros de su grey por los cruzados ingleses (en el año 1111), *ibíd.* , p. 134.

[47] *Ibíd.* , pp. 134, 73-74.

[48] *Ibíd.* , p. 134.

[49] Esto adquiere expresión en las distintas versiones del discurso del Papa Urbano II en el Concilio de Clermont (1095), entre otras cosas su llamada a emprender una Cruzada. Fulcherius Carnotensis, *Historia Hierosolimitana* , lib. I, cap. III, en: *Recueil des Historiens des Croisades, His. Occ* , París MDCCCLXI, t. III, pp. 323-324; *Gesta Francorum* , cap. I, *ibíd.* , pp. 491-492; Roberti Monachi, *Historia Hierosolimitana, ibíd.* , pp. 727-728.

[50] *HC* , pp. 88-89.

[51] *CAS* , pp. 299-300.

[52] *Ibíd.* , cap. XVI.

[53] *Ibíd.* , p. 304.

[54] *Ibíd.* , p. 327.

[55] Muchos historiadores ven como un ejemplo de la devoción del rey el haber legado su reino, en el testamento, a las Órdenes de los Templarios y los Hospitalarios. E. Lourie formula una interpretación original, que trastoca completamente las cosas. A su entender, el testamento era sólo una estratagema política para impedir que el reino cayera en manos de los enemigos del rey y eso convierte a Alfonso I en un po lítico inteligente, al que no justamente guiaba la pasión religiosa; E. Lourie, «The Will of Alfonso I, *El Batallador* , King of Aragon and Navarra: a Reassessements». *Speculum* , vol. L (1975), pp. 635-651.

[56] Una síntesis de la controversia puede verse en: Lévi-Provençal, «Le Cid de l'Histoire», en *Islam d'Occident. Études d'histoires médiévales* , París, 1948, pp. 155-184.

[57] *HRC, La España del Cid* , t. II, p. 922.

[58] *Ibíd.* , p. 929.
[59] *Ibíd.* , pp. 951-954.
[60] *Ibíd.* , p. 924.
[61] *Ibíd.* , p. 932.
[62] *Ibíd.* , p. 942.
[63] *Ibíd.* , p. 954.
[64] *Ibíd.* , p. 958.

[65] Para aclarar este punto ver: G. Post, «Blessed Lady Spain: Vincentius Hispanus and Spanish National Imperialism in the 13th Century», *Speculum* , vol. XXIX (1954), pp. 201-202; R. Menéndez Pidal, *El imperialismo hispánico y los cinco reinos* , Madrid, 1950, esp. pp. 133-177.

Para la crítica al específico enfoque castellano ver: R. Givert, «Observaciones a la tesis de imperio hispánico y los cinco reinos», *Arbor* , vol. 18 (1951), pp. 440-456. La coronación de León, en 1135, adquiere significado y dimensiones nuevas sobre el trasfondo de la interpretación de E. Lourie con respecto al testamento de Alfonso I: E. Lourie, *op. cit.* , esp. pp. 650-651.

[66] El trasfondo de la coronación está señalado en la crónica en el capítulo 70, donde explica la resolución de proclamarlo como emperador, «porque gobernaba a los reyes Gracia y Zafadula, rey de los sarracenos. Conde de Barcelona y Tolosa, y duques de Francia, y también de Gasconia le obedecen». Esta explicación se ajusta al espíritu de la definición de Isidoro de Sevilla con respecto al papel del emperador: Isidori Hispalensis Episcopi, *Ethymologiarum sive originum* , Oxford, 1957, vol. I, p. 14.

[67] *CAI* , p. 128.
[68] *Ibíd.* , poema, línea 49.
[69] *Ibíd.* , líneas 65-80.
[70] *Ibíd.* , líneas 46-48.

[71] Ibíd., pp. 121-122. 72 Ibíd., pp. 27-28.
[72] Ibíd., pp. 27-28.
[73] *Ibíd.* , p. 144.
[74] *Ibíd.* , p. 14.
[75] *Ibíd.* , p. 49.
[76] *Ibíd.* , pp. 147, 176-177.
[77] *Ibíd.* , pp. 172, 176.
[78] *Ibíd.* , pp. 122, 135, 140, 197.
[79] *Ibíd.* , pp. 186-187; 194-196.
[80] *COP* , p. 314.
[81] *Ibíd.* , pp. 314-316.
[82] *Ibíd.* , p. 336.
[83] *CAS* , p. 304.
[84] *HC* , p. 306.
[85] *Ibíd.* , p. 67. Sobre el significado atribuido al color negro en la Edad Media ver: A. D. de L. Vries, *Dictionary of Symbols and Imagery* , Amsterdam, 1974, p. 50.
[86] *HC* , p. 67.
[87] *Ibíd.* , p. 527.
[88] *Ibíd.* , p. 73.
[89] *Ibíd.* , pp. 352-353.
[90] Ver, por ejemplo, *HC* , p. 58; *COP* , p. 68.
[91] *CAI* , pp. 128, 160.
[92] *Ibíd.* , p. 28.
[93] *Ibíd.* , p. 153.
[94] *Ibíd.* , p. 26.
[95] *Ibíd.* , pp. 149-154.
[96] *Ibíd.* , pp. 75, 90, 114.
[97] *Ibíd.* , pp. 156, 157, 158, 159, 162.
[98] *Ibíd* .

II
LA MENTALIDAD FRANCESA: UNA «GUERRA TOTAL». TEORÍA Y PRÁCTICA

La intervención de los francos en la lucha cristiano-musulmana de España ha servido de tema para una prolongada controversia entre los historiadores. Sus comienzos pueden hallarse en la *Historia Silense* —escrita en el fragor de la batalla— y se prolonga a lo largo de toda la contienda. La controversia demuestra la constancia en todo lo que toca al orgullo nacional, pues su apasionamiento subsiste aún en la historiografía de nuestros días.

La discusión gira, sobre todo, en torno a dos centros: 1) El aporte práctico de los franceses a la Reconquista española, es decir, el apoyo militar; 2) La influencia ideológico-mental francesa —especialmente por medio de la Orden de Cluny— en la consolidación de una idea de Guerra Santa o una Guerra de los Cruzados en España.

La disputa no está libre de desviaciones, y lo prueba el hecho de que los bandos se dividen casi exclusivamente según su pertenencia nacional.

Nuestro objetivo en este capítulo es examinar las expresiones o imágenes de las crónicas francesas que describen la lucha contra el Islam en al-Andalus, en su conexión con las acciones de los caballeros franceses y analizar la posible influencia de esas concepciones en el pensamiento español.

El conflicto con el Islam desempeñó un importante papel en el contenido y espíritu de los cantares de gesta (*chansons de geste*) franceses, en los siglos XI y XII . Esos cantares describían la figura del musulmán muy mordaz, según la precisa definición de Meredith Jones: «… En los cantares de gesta el sarracenos es presentado como una caricatura de lo que realmente era, su

credo austero se convierte en una colección de perfidias y herejías. Pero, en resumen, el sarracenos de gesta francés es una mera reversión del cristiano de gesta francés [1] .

Jones se orientó hacia lo que la moderna psicología social llama «*mirror image* » y demostró la vigencia de esa concepción en diversos campos, como en la fe religiosa, características personales, traición frente a la lealtad, posición de la mujer y avidez sexual.

Las conclusiones a que llegó Jones se vieron afianzadas por el estudio de Charles Pellat, que trata de la concepción de la Divinidad entre los sarracenos, según los cantares de gesta franceses. Señala que los poetas cristianos que creen en la Trinidad les atribuyen a los musulmanes el culto en tres seres divinos distintos: Apollín, Tervagán y Mahoma. Frente al monoteísmo cristiano puro, el Islam es concebido —en los cantares de gesta y en las canciones populares— como idolatría y arte pagano, conectado con el Averno, con características inhumanas, las que irremisiblemente deben ser exterminadas por medio de la espada [2] . Ese espíritu influyó considerablemente en la obra cronística.

Naturalmente, las crónicas francesas dedican poco lugar a lo que acontece en España, y por lo general es necesario recopilar los datos que están diseminados a lo largo de las distintas crónicas. Mas si se estudian los fragmentos y los extractos de información éstos revelan un cuadro bastante claro sobre las imágenes francesas en lo que respecta a la lucha que se libra en España [3] . Una excepción a esta regla es la crónica francesa titulada *Historia Karoli Magni et Rotholandi* , llamada también *Pseudo-Turpin* , por el nombre del presunto autor [4] . Dicha crónica estaba tan difundida en la Edad Media que el editor de la edición de la que nos valderemos en adelante se basó en 49

manuscritos diferentes. La crónica se dedica a referir exclusivamente la lucha cristiano-musulmana en España y la participación de los francos en esa lucha, estando basada casi toda en el relato de la invasión de Carlomagno a España de acuerdo a la versión de la *Chanson de Roland* . El autor, probablemente un francés que vivió en Santiago de Compostela y quería propagar la romería a este lugar santo, se presenta a lo largo de la crónica como Turpino, arzobispo de Reims, que tomara parte en la cruzada de Carlomagno a España. Los diversos investigadores concuerdan en que la crónica fue escrita hacia los años 30 del siglo XII [5] .

Si se examina esta crónica —sin hacerlo conforme a los criterios convencionales de un margen de error y de evidencia histórica, sino desde un punto de vista más cercano a la concepción prevaleciente en la Edad Media, llamada por C. Erikson «el mundo encantado»: «Allí donde la imaginación y la realidad se confunden de continuo, a veces se pueden ver las fronteras físicas del tiempo y el espacio, otras veces éstas trascienden de la conciencia, o se las supone sublimes» [6] —, si se examinara dicha crónica, se vería que la *Pseudo-Turpin* constituye un ejemplo aleccionador de ese «mundo encantado», hasta el punto de que todo intento de analizar su verdad histórica parecería muy ridículo [7] . El autor recurrió al mito de Carlomagno y Rolando, sin prestar atención a las limitaciones de tiempo y espacio; combinó las proezas del presente —la lucha contra el enemigo de al-Andalus— con la ideología de la Guerra Santa y la Cruzada de sus tiempos. La crónica expresa la mentalidad francesa y las concepciones de los clérigos franceses que actuaron en España sobre la solución del conflicto. De ese modo se convierte en una valiosa fuente para nuestro estudio.

1. *Idólatras, habitantes del infierno*

El problema musulmán se circunscribe en las crónicas francesas a las necesidades prácticas de hacer una distinción entre los andaluces: los *mauri* , y los nordafricanos, que son llamados en las crónicas *moabitae* [8] . Cuando los cronistas franceses quieren relatar un hecho acaecido geográficamente lejos de ellos, o detallar nombres y lugares musulmanes, abundan la confusión y los errores. Por ejemplo: el informe de Ademar de Chabannes sobre la visita de los embajadores de Harūn a-Râsid a Carlomagno, dedica al califa el título de: *Aaron Amirralmun Minim, regis persarum* . Otro califa, posiblemente el fatimita al-Ḥakam, que oprimió a los cristianos y a los judíos en el Oriente, es llamado allí con el nombre del *Nabucodonosor babilonio* , cuyo título es *Admiratum* [9] .

Los musulmanes son concebidos en forma colectiva en todas las crónicas francesas y son considerados como paganos, con lo que eso significa, en cuanto a la manera de comportarse hacia ellos. Dicho elemento ya lo hemos visto aparecer en diferentes crónicas españolas, pero en las francesas ésta es la concepción única. El calificativo más difundido es *pagani* , pero se hallan aún expresiones más denigrantes, como *perfidae* o *alienae gentes* (en su significado bíblico); en la crónica de Orderico Vitalis son llamados invariablemente *ethnicos* . Este concepto —de origen griego (*ethnos*)— fue usado como equivalente del concepto hebreo-bíblico de *gentiles* . A veces lo reemplaza el término *idolati* . Las casas de oraciones musulmanas, por su parte, reciben el nombre de *paganorum synagogae* [10] .

La crónica *Pseudo-Turpin* agrava todavía más la imagen, usando expresiones compuestas: por ejemplo, *gente perfidam paganorum* , que se repiten a lo largo de la crónica, con otras que van variando de continuo. Como prueba, el autor mencio-

na una efigie de Mahoma y de otros ídolos, venerados por los musulmanes en un lugar llamado *Salam Cádiz* , y explica que *Salam* significa Dios en árabe (tal ve la letra (*n*) haya sido cambiada por la (*l*) y el autor quisiera decir *Sanam* , o sea, ídolos). Para destruir esos ídolos Carlomagno llegó hasta Cádiz [11] . El propio Carlomagno, en una polémica pseudo-teológica con su rival Igolando, el rey norteafricano, formula dicha concepción como antinomia del cristianismo: «… nosotros creemos en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo y los adoramos. En cambio, vosotros creéis en el diablo y veneráis a estatuas» [12] .

Esta deformada concepción del Islam aparece también en las palabras de Igolando, escogido por el autor como representante de dicho credo. El musulmán define a su profeta Mahoma como *Muhame Deum meum omnipotentem* («Mi Dios Todopoderoso»). Por lo tanto, mientras que las almas cristianas llegan al paraíso, los musulmanes están condenados a perderse en el infierno. La crónica no sólo relaciona a los musulmanes con el paganismo, sino también con la esfera de los diablos y los demonios. Los guerreros musulmanes son presentados como vistiendo máscaras con cuernos, que les dan un aspecto demoníaco. Al-Manṣūr (*Altumaior*), conquistador de Santiago, es descrito como movido por demonios, versión que ha sido tomada posiblemente de las crónicas españolas.

La crónica llega a su punto cumbre antes del final, en una visión que le es revelada al autor Turpino, cuando Rolando y sus seguidores son muertos. Escucha un coro entonado desde el cielo y, al centrar su atención, ve una serie de figuras. Éstas le cuentan que están transportando a las llamas del infierno las almas del rey Marsirio —el musulmán— y de muchos de sus correligionarios de alma demoníaca, en tanto que las almas de Rolando y sus partidarios muertos han sido llevadas por el ar-

cángel Gabriel al Reino de los Cielos. El nexo entre la diabolización del enemigo y la facilidad con que es posible pregonar su exterminio físico aparece claramente en la crónica: «Pues aquellos que luchan como se debe contra la maldad, contra los enemigos, es decir, contra los demonios que administran la maldad, matan con mayor facilidad» [13] .

La característica colectiva más prominente que les es atribuida a los musulmanes en todas las crónicas francesas que han sido examinadas en el presente capítulo es la *cobardía* . Sobre esa característica se procura crear una imagen musulmana negativa, demostrar a través de ella la posibilidad y conveniencia de la guerra contra los musulmanes y, al mismo tiempo, realzar la autoimagen de los francos. Esos elementos aparecen, por lo general, entrelazados mutuamente: la cobardía musulmana se debe, sobre todo, al miedo que infunden los francos. Todas las crónicas repiten los relatos sobre la huida de los musulmanes cuando se enteran de la proximidad de aquellos que están llegando al suelo español: *Sarraceni autem eorum (Franci) audientes adventum, parvore perteriti* …

El hecho de que las crónicas describan muchos acontecimientos de ese modo demuestra hasta qué punto estaba arraigada esta imagen, que no se trataba de una mera transcripción repetida de una única fuente. Entre los cronistas, Orderico Vitalis llegó aún más lejos: describió el espanto que cundió entre los musulmanes de al-Andalus cuando Alfonso, rey de Aragón, invadió su territorio. Huyeron despavoridos, a pesar de que en la fuerza invasora no había ni un solo soldado franco, … *qui Francos cum Hiberis adesse putabant* . En forma aparentemente paradójica, hallamos descripciones donde los musulmanes son elogiados como luchadores valerosos, o en general como gens *fortissim Hismaelitarum* . Pero las descripciones de ese tipo no

tienen por meta crear una imagen de héroe de los musulmanes, sino alabar el poderío de los francos, que habían de vencer a esa raza fuerte [14] .

La segunda característica notable que se les atribuye a los musulmanes es la crueldad. Esto queda expresado en los graves daños que se les causa a las iglesias y a los sacerdotes, en la destrucción y los crímenes que se perpetran en perjuicio de la población entera. En la mayoría de los casos el énfasis de la crueldad musulmana tenía por fin legitimar los actos de aniquilamiento perpetrados por los cristianos —sobre todo los francos— en contra de los musulmanes: liquidaron poblaciones enteras en las ciudades que conquistaron, violando los convenios de rendición suscritos, en los que habían prometido perdonar la vida y devolver sus bienes a éstos; ése fue el caso, por ejemplo, de la batalla de Barbastro.

Son de singular interés las descripciones sobre la crueldad musulmana, cuyo origen tal vez resida en un grupo mozárabe incorporado a los hombres del rey de León, cuando éste volvía de su incursión bélica a al-Andalus. Esos relatos sobre las persecuciones sufridas por los cristianos, trabas a sus ritos y agravios a sus santos, se parecen por sus exageraciones a la imagen occidental de la situación de los cristianos en el Oriente, que fuera muy característica en la literatura medieval, en vísperas y a comienzos de la Primera Cruzada [15] . Con todo, hay cierta lógica en que esos paganos crueles y depravados, que dañaban sin cesar a los cristianos, fueran enviados luego de su muerte a sufrir con sus reyes en el infierno (*gehenne*). El envío al infierno de los musulmanes muertos en la guerra contra los cristianos, y no al paraíso, que según la ley musulmana le está destinado al *šahīd* [I] , fue señalado por M. Jones como uno de los puntos claves en los cantares de gesta franceses. Este fenómeno

lo hallamos también en las crónicas españolas, pero allí aparece como un fenómeno aislado, que tiene que ver con un solo soberano musulmán, al-Manṣūr , que hizo más daño que nadie al cristianismo, mientras que en la versión de las crónicas francesas todos los musulmanes van a parar al infierno.

Las imágenes musulmanas en las crónicas francesas corresponden a las concepciones de un grupo que libra una confrontación religioso-cultural y, en un sentido general, una batalla territorial (la defensa de las tierras cristianas, aunque geográficamente estén lejos del grupo enemigo, pues no existe ningún contacto entre ellos).

Todas las imágenes son primitivas, «cerradas» y «rígidas». Por lo tanto, son mucho más graves si se las compara con las imágenes de las crónicas españolas, cuyos autores se hallan en el centro mismo de la confrontación. Es también muy grave el hecho de que no exista ninguna diferenciación en las imágenes de los musulmanes, aunque pertenezcan a los diversos subgrupos que componen dicha comunidad.

2. *Traidores, desagradecidos*

Las imágenes de los cristianos españoles en las crónicas francesas fueron determinadas por la tradicional hostilidad entre ambos pueblos, una hostilidad a la que ya el franco Gregorio de Tours y el español Isidoro de Sevilla le dieron expresión [16] . Pero el elemento principal en esas imágenes es el deseo de los francos de subrayar su propio papel decisivo en la Guerra Santa librada en España, y que sin su ayuda los reyes españoles no habrían podido hacer frente a la presión de los sarracenos.

El cronista del *Sancti Maxentii Pictavensis* destacó que Alfonso VI había pedido la ayuda de los francos, y el hecho de que la ayuda llegara de las Galias pasó a ser la fuerza central de sus viajes de conquista. Una crónica francesa anónima de 1108 re-

lata que Alfonso propaló la amenaza de que si los francos no venían en su ayuda, se uniría a los moros (almorávides) invasores de su tierra y arremetería con ellos contra la Galia. Según la crónica del monje Hugo Floriacino, las intimidaciones de Alfonso llegaron aún más lejos y amenazó incluso con abandonar el cristianismo [17] .

Según la concepción de Orderico Vitalis, los españoles carecían de la fuerza y la valentía para hacer frente a sus enemigos; peor aún: se revelaban como «falsos» y «traidores» que no vacilaban en causar daño a aquellos que habían venido dispuestos a sacrificar la vida por ellos. Su crónica sirve de fuente de importantes informaciones sobre los viajes del hidalgo franco Rotrou de Perches a la corte del rey de Aragón y sobre sus proezas en la campaña contra los musulmanes en suelo español. De acuerdo a su versión, el valiente conde reunió a sus soldados y amigos para acudir con ellos en ayuda de Aragón, animado por las mejores intenciones, sin ningún ardid ni ficción (*sine dolo et fictione*); sin embargo, a pesar de los golpes que infligió a los musulmanes y el pánico que les infundió, los traidores españoles se amotinaron contra él y sus amigos, y trataron de asesinarlos, al parecer con el consentimiento del rey [18] . A Rotrou y sus amigos no les quedó más remedio que volverse a su país, sin la recompensa que les fuera prometida por Alfonso. Luego de ser nuevamente presionados por los musulmanes, «se avergonzaron (los españoles) por sus propios actos de traición» y nuevamente pidieron la ayuda del conde franco. Éste, como correspondía a un verdadero hidalgo, no prestó atención al recuerdo de la traición española y condujo a sus soldados hasta el corazón mismo de la tierra del enemigo. Como de paso, como si se tratara de una descripción sin importancia, el autor explica las diferencias de mentalidad (naturalmente conforme a su propia concepción) entre los franceses y los españoles. Estos

preferían quedarse mucho tiempo en los cuarteles y gozar de regalías; los franceses, en cambio, se sentían «impacientes» y cruzaban la frontera para atacar al enemigo en su propio campo.

La bajeza de Alfonso, rey de Aragón, se revela por completo en ese momento, cuando se siente «herido por los efectivos logros del conde y los francos en su lucha contra los paganos en España, mientras que él mismo no había tenido ninguna participación en ese éxito», y si movilizó alguna fuerza para combatir contra los musulmanes, sólo lo hizo por su avidez de gloria. A ese rey el cronista culpa por la aplastante derrota sufrida en Fraga, en 1134.

A pesar de que esa imagen negativa es a veces endulzada con palabras de valoración y aun de elogio, en lo que respecta a los españoles la concepción general es de rechazo. Incluso los mozárabes —cristianos españoles que vivían bajo la dominación musulmana— se disculpan, en la versión del cronista franco, por haber podido llamar a un instructor franco o romano para que les ayudara a velar por el credo religioso, es decir, excluyeron toda posibilidad de una instrucción española [19] .

3. *Carlomagno y Rolando: los héroes de la Reconquista española*

Las crónicas francesas subrayan la contribución del héroe franco en la Reconquista española en los tiempos de Carlos Martel. Además relata que su sobrenombre *Martelus* —significa «martillo»— le fue impuesto por sus brillantes victorias en las luchas contra los musulmanes y, al mismo tiempo, le llamaban *egregius bellator* , como también *Karolus belligerator* . Su triunfo sobre los musulmanes que atacaban Avignon es descrito a la manera de la victoria de Josué en Jericó. En esa misma crónica Carlomagno es exhibido como ocupando España hasta la ciudad de Córdoba [20] . El mito de Carlomagno como vencedor

de los musulmanes y libertador de la España cristiana estaba muy arraigado —en contradicción con el curso histórico de los acontecimientos— y de ello sirve de testimonio el hecho de que ese mito se repite en muchas otras crónicas [21] .

En las crónicas francesas de los siglos XI y XII son descritos los condes y duques de Francia como los verdaderos héroes de la Reconquista. Es el caso de Guillaume, duque de Aquitania, del duque de Borgoña, de los condes Rotrou y Robert de Bordet. A esa nómina de héroes, Orderico Vitalis agrega a la esposa del conde de Rotrou, que en ausencia de su esposo encabezó con éxito la defensa de la ciudad de Tarragona, vistiendo ropas de soldado y montando a caballo.

Los elogios a los francos y a la gloria del cristianismo, que están incluidos en la Crónica *Pseudo-Turpin* , son expresados especialmente por sus enemigos musulmanes. El cronista pone en boca de los musulmanes la profecía de que un rey de «origen franco» habría de conquistar todo el suelo de España para el cristianismo [22] . En dichas palabras tal vez haya un eco lejano de las profecías musulmanas sobre el fin de su predominio en al-Andalus, tal como lo señalaran las crónicas de los tiempos de Alfonso III. Pero en ellas la conquista está atribuida a un «rey español».

La confesión sobre la superioridad del cristianismo figura en la crónica como formulada por su peor enemigo, al-Manṣūr. Este general musulmán enfermó gravemente luego de causar daño a la Iglesia de Santiago y, desesperado, suplicó a Dios y a los santos de los cristianos: «¡Oh Dios de los cristianos, Dios de Jacob, Dios de María, Dios de Pedro, Dios de los mártires, Dios de todos los cristianos!: si me devuelves la salud yo negaré a Mahoma como Dios y no le llevará más a la patria de Jacob, el nombre hidalgo, por avidez de riquezas; ¡oh hidalgo Jacob!, si

me devuelves la luz de mis ojos yo devolveré todo lo que he saqueado de tu casa» [23] .

Una confesión similar —aunque, junto con ella, la anuencia a aceptar el Islam— fue pronunciada por Igolando, rey de los musulmanes nordafricanos. Pero su estrechez mental no le permitió comprender la doctrina de la pobreza (*pauperitas*) de los cristianos, y cuando vio a los doce pobres en la corte de Carlomagno se sintió asombrado por el hecho de que esos cristianos tan fieles se hallaran en una situación tan deplorable y rechazó el bautismo. Estas confesiones agregaron mucha satisfacción a los cristianos, pues el enemigo no sólo había sido derrotado en el campo de batalla, sino que también reconocía la verdad cristiana. La autoimagen resultaba de ese modo doblemente beneficiada.

La Crónica *Pseudo-Turpin* , en su conjunto, es un canto de alabanza al heroísmo de los francos, en especial de Carlomagno y de Rolando. Pero no se trata de descripciones de un heroísmo del que se proponía crear un mito de los héroes del pasado, sino que son traídos como una prueba de la ideología que combina el pasado con el presente. Dicho heroísmo es mostrado como un ideal cuya función es allanar el camino para los demás, la aspiración al martirio en medio de la contienda contra el Islam: «… que de los días de ese Carlos, hasta los de aquellos que santificaron el martirio por la fe de Cristo en España y en Jerusalén» [24] .

Carlomagno es comparado en la crónica con Jesús: así como Éste «conquistara con sus Doce Apóstoles el mundo, también Carlos, rey de los Galos y emperador de los romanos, conquistara España con sus soldados, en nombre de Dios». Por lo tanto, el heroísmo y la victoria de los francos no pueden estar influidos por factores secundarios, como la relación de fuerzas en

el campo de batalla, sino que son un elemento fijo. Paralelamente, el autor describe la estructura física de Carlomagno, poseedor de un cuerpo robusto y fornido. Sus cualidades físicas son descritas de un modo muy exagerado y con visible admiración. Sus ojos son como los ojos del león. A la descripción de su carácter y su talento le agrega frecuentemente superlativos: *Largissimus, rectissimus, fortissimus, amplissimus* [25] .

La gloria de la que se hizo acreedor Rolando es aún mayor, sus proezas son descritas en detalle a lo largo de la crónica, sobre todo porque murió como mártir por la fe. El autor vio en él personalmente la materialización de la lucha cristiana contra todo enemigo del credo. Los mayores elogios a Rolando están contenidos en la elegía del propio Carlomagno, que lo comparó con los héroes del Antiguo Testamento, con Saúl y Yonatán, Yehudá el Macabeo, que venciera a sus enemigos hasta caer en la batalla, y lo llama: *Destructor sarracenorum, defensor christianorum* (destructor de los sarracenos y defensor de los cristianos) [26] .

La imagen de Carlomagno y Rolando, héroes francos, adquiere aún más fuerza frente a la traición del franco Ganalono. Tal como ya lo señaláramos antes, le está destinado al traidor un papel central en el drama, tanto por su tendencia a reprobar a los que colaboran con los musulmanes (que existieron en la realidad histórica), como para destacar la imagen del héroe ideal que inspira el autor. La derrota de Roncesvalles le es atribuida exclusivamente a Ganalono, que conspiró con el rey de los sarracenos movido por su codicia por el oro y la plata, atrayendo arteramente a Carlomagno y a su ejército a una trampa y corrompiendo el ejército franco, compuesto de buenas personas y luchadores sencillos, con vino de los musulmanes y con sus mujeres, cuyos móviles eran la profanación (*ad faciendum*

stuprum). Y todos los corrompidos, por cierto, fueron condenados a diversas formas de muerte dolorosa. El traidor exageró su maldad al hacer que Carlomagno no volviera grupas para prestar ayuda a Rolando. El autor resume su imagen con un clamor de protesta, comparando esa traición a la de Judas Iscariote [27] .

4. *Martirio y exterminio*

La forma en que los francos conciben la campaña se colige de los llamados a la destrucción y al exterminio que se repiten en casi todas las descripciones de sus combates con los musulmanes. La concepción de que no es posible el diálogo ni la avenencia con los musulmanes —ni siquiera después de su rendición—, y que la guerra debe ser total, es formulada explícitamente por el rey español Alfonso VI [28] .

La confrontación cristiano-musulmana en la concepción de la Crónica *Pseudo-Turpin* se centra en dos metas que se repiten sin cesar: la liberación de la tierra cristiana —España— de la dominación de los idólatras musulmanes y la aniquilación de los musulmanes en el suelo liberado. Con la primera de dichas finalidades tropezamos también, a veces, en las crónicas españolas, pero en cuanto a la segunda les es por lo general extraña. De acuerdo a la crónica, el primer objetivo le fue encomendado por Santiago en persona, en una visión en que se reveló ante el emperador y le ordenó, en nombre de Dios, hacerle soberano de todos los reinos para liberar las tierras de los cristianos y el camino de la peregrinación a Compostela de manos de esos traidores paganos [29] .

Esa clara concepción de lucha territorial entre dos grupos religiosos se repite y vuelve muchas veces, cuando la palabra clave es la «liberación» de la tierra cristiana española de manos de los paganos [30] . Una idéntica concepción de lucha por el

derecho a un mismo territorio se halla también, en la misma crónica, entre los musulmanes. El argumento lo formula *Alumaiore* (al-Manṣūr), que conquistó territorios cristianos, destruyó la ciudad de Santiago y profanó su iglesia, sosteniendo que sus antepasados le habían legado el derecho al suelo de España [31] .

Una apasionada discusión con respecto al derecho histórico a poseer la tierra de España y Gascuña se desató, según la versión del cronista, entre Carlomagno e Igolando, rey nordafricano que invadiera la Península para restituir los territorios conquistados al Islam. Tras una serie de recriminaciones mutuas y de varios intentos de presentar evidencias probatorias de que España le había sido quitada ilegalmente a sus antepasados, Carlomagno puso término a la controversia alegando que el Señor había elegido a su pueblo, es decir, a los cristianos, entre todos los pueblos del mundo y que había escogido a éstos para gobernar a todos los demás. Por lo tanto, la única posibilidad que les restaba a los musulmanes era la de cambiar de religión [32] . Una exigencia de esa índole —tal como la presenta el cronista y que expresa su concepción personal— pone punto final a toda posibilidad de discusión o consideración de carácter histórico.

La segunda meta —la liquidación de los musulmanes como grupo religioso— se infiere tanto de los argumentos ideológicos de Carlomagno en su controversia con los dignatarios musulmanes como de una serie de informes según los cuales se les habría dado a los musulmanes, que ya se habían rendido al gobierno cristiano, la posibilidad de optar entre el cristianismo y la muerte. El autor —que pretende ser obispo y es acompañante de Carlomagno en sus diversas campañas— sostiene que de ese modo se comportaba él mismo con todos los cristianos que

se incorporaron al *perfidam paganorum* en cualquier rincón de España: quien consentía en volver al cristianismo conservaba la vida; pero aquellos que continuaban adheridos al nuevo credo eran pasados a cuchillo [33] . Por supuesto que el autor refleja en esas palabras deseos interiores. La primera finalidad, por cierto, era parte integral de las aspiraciones de la Iglesia católica, pero la segunda trascendía de los límites de su ley religiosa y moral. El autor no ve, sin embargo, ningún inconveniente en ese sentido: ambas metas le parecen concordantes y complementarias entre sí. Eso se nota especialmente cuando le confiere a Rolando —con su heroísmo y sus proezas— la imagen de Yehudá el Macabeo «purificando» la Tierra Santa.

El exterminio físico no es el único principio que trasciende de los límites de la ley cristiana y tal vez se opone a ésta. Los luchadores cristianos que caen en la guerra contra los musulmanes son concebidos y definidos en la crónica como mártires, mientras que conforme a la concepción cristiana sólo es mártir el que muere por la santificación de su fe, defendiendo a ésta *cum verbum Dei* , por supuesto que no en una guerra sangrienta, prohibida por el cristianismo aun en sus albores [34] .

El historiador de Bizancio y de las Cruzadas —S. Runciman —, al culpar al cristianismo occidental y eximir de culpas a Bizancio, considera que se concedió de buena fe el título de mártires a los caídos en la lucha contra los idólatras del Occidente por el papa León VIII. Otro historiador de las Cruzadas, J. A. Brundage —que dedicó un conceptuoso estudio a la ley canónica y a su relación con las Cruzadas—, pone en duda que la bula de León VIII no sea más que una carta escrita con apresuramiento. Por supuesto que no perdona la iniquidad ni se abstiene de aplicar castigos. Sin embargo, afirma, sin fundamentos ni autoridad, que «se han abierto nuevos caminos para el martirio

a partir de mediados del siglo IX » [35] . En cambio, N. Daniel sostiene, con razón, que la ley canónica no modificó ni en un ápice la posición de la Iglesia con respecto al martirio: atribuye la expresión de martirio en la epopeya de Rolando a un error producto de la pluma del autor [36] . Pero en la crónica que tenemos delante no se trata de un *lapsus calami* , sino de una concepción permanente que se repite muchas veces en diversos contextos. Es un importante componente de la estructura ideológica general que distingue a la crónica. Tal vez se trate de la posición del autor y de muchos otros que pertenecen a su medio social-religioso, aun cuando no haya sido la posición oficial de la Iglesia católica.

Un componente valioso de la concepción del conflicto que tiene también un especial significado para la autoimagen franca son las constantes «matanzas» de musulmanes derrotados cometidas por los francos. Esas descripciones caracterizan la literatura francesa de las Cruzadas, contemporáneas de dicha crónica. Se destaca la semejanza entre el párrafo donde el autor describe el derramamiento de sangre de los musulmanes, que llegaba hasta «la altura de los tobillos de los cristianos», y la descripción de la conquista de Jerusalén, tal como figura en el escrito anónimo del testigo ocular que relata que la sangre de los musulmanes muertos llegaba hasta los «tobillos de las cabalgaduras». Con igual espíritu —totalmente despiadados en lo que respecta a los musulmanes, sean soldados, mujeres o niños — describe Orderico Vitalis la conquista de Siria y de la Tierra Santa por los cruzados [37] .

Esas descripciones entusiasmaron al autor y, según parece, influyeron también en una considerable parte de sus lectores; sea como fuere, la matanza de musulmanes se convirtió en un importante componente de la autoimagen cristiana, en una so-

ciedad que había adoptado la mentalidad de la Cruzada.

El propósito de este capítulo ha sido distinguir los aspectos mentales en la historia cristiana escrita en el período en que culminan las Cruzadas que parten hacia la Tierra Santa, en un período en que el Papado reconoció que la lucha contra el Islam debía ser considerada como parte de las Cruzadas [38] . La brecha entre las concepciones que aparecen en las crónicas francesas y las españolas es significativa.

Las imágenes de los musulmanes en las crónicas españolas —tal como las hemos visto hasta ahora— son «complejas» y «compuestas»; en la mayoría de éstas los andaluces se diferencian de los almorávides. En casi todos los casos las imágenes son determinadas conforme a esa diferencia. Por lo general, las imágenes de los al-andaluces son diversificadas y se las puede juzgar como «creencias de alto orden» (*Higher order beliefs*), pues contienen una amplitud y complejidad de campos. No son imágenes «rígidas» ni «cerradas». Junto a las concepciones peyorativas de los hijos de al-Andalus, se hallan otras concepciones que los consideran, en cambio, como honestos, fieles, valientes, leales, etc. Eso incluso les convierte en aliados (por ejemplo, en las crónicas de Alfonso VII y del Cid). Las imágenes de los almorávides, por el contrario, son rígidas y cerradas en todas las crónicas cristianas.

Lo que se ha dicho sobre la concepción de los almorávides en las crónicas españolas rige generalmente para la concepción sobre los musulmanes en las crónicas francesas. El fundamento importante sobre el que se asienta la concepción sobre los musulmanes y el Islam en las crónicas francesas es la «mentalidad de Cruzada», que no se conforma sólo con la idea de devolver la Tierra Santa u otros territorios al gobierno cristiano, sino que gradualmente era acompañada por una hostilidad religio-

so-centralista extrema, de donde fueron surgiendo imágenes absolutamente negativas y una demonización del enemigo. No sorprende que estos elementos cognitivos y afectivos llevaran a una sola salida activa: la necesidad de liquidar totalmente a los musulmanes como grupo religioso. Se trataba, al parecer, de una doctrina general, cuyas expresiones eran idénticas en los cantares de gesta, en la cronografía, en los escritos polémicos y a veces también en los hechos.

Mientras que las crónicas españolas encauzaban a menudo los instintos de hostilidad y violencia hacia otros grupos cristianos (que con frecuencia eran objeto principal hacia donde se orientaban dichos instintos), las crónicas francesas, aunque contuvieran imágenes negativas más o menos fuertes opuestas a otros grupos cristianos, ubicaban en lo alto de la escala de hostilidad a los musulmanes y al Islam. En esa concepción del Islam existe una lógica interna. Casi siempre los musulmanes son concebidos como «idólatras». La ley con respecto a éstos es más severa que en lo tocante a los fieles de las religiones monoteístas. La guerra contra ellos no es difícil porque son cobardes. Su exterminio debe llevarse a cabo porque son crueles y agresivos. Esas características de los musulmanes fueron encauzadas, en la versión cronográfica francesa, contra los cristianos. Por lo tanto, aunque el bando cristiano hubiera objetado la campaña, ésta habría sido presentada como inevitable. Con un alcance más amplio este conflicto es concebido como una parte de la lucha universal entre las fuerzas de Dios —cuyo paladín es Jesús y sus soldados son los cristianos— y las fuerzas de Satán y los demonios, de quienes los musulmanes son sus servidores. La lógica de ese razonamiento lleva forzosamente a la «guerra total» en la que los francos —los hijos predilectos de Dios— cumplen el papel principal.

A pesar de la fuerte influencia francesa en los reinos de España a lo largo de los siglos XI y XII , la «mentalidad de Cruzada» y el concepto de «guerra total» no se impusieron a la concepción de los españoles en lo que respecta al conflicto con el Islam. La única crónica española eminentemente «cruzada» es la *Silense* , mientras que en las restantes se hallan enfoques combinados, con distintos grados de repulsa a la coexistencia. De esto se puede inferir que en dicho período la influencia francesa en la mentalidad española era limitada.

En el capítulo I de la tercera parte, dedicado al período en que se dieron los pasos principales de la Reconquista, examinaremos si dicha influencia se expandió y si cautivó a los españoles.

NOTAS AL CAPÍTULO II

La historiografía francesa moderna se ocupó muy a menudo de la actuación de Francia en la Reconquista española, destacando su decisivo aporte en dicho evento. Eso queda manifiesto en el estudio de P. Boissonnade, que se esmeró en presentar toda acción militar de la fuerza francesa como si fuera una Cruzada, hasta el punto de mencionar no menos de 34 cruzadas entre los años 1018-1050 (P. Boissonnade, *Du nouveau sur la Chanson de Roland* , París, 1923, p. 5).

En otro pasaje, al analizar el carácter de las Cruzadas francesas, Boissonnade confiesa que en parte hubo un espíritu de aventurerismo en esas expediciones, pero con todo subraya que los móviles determinantes fueron la fraternidad hidalga, de la que Francia era el modelo más descollante, y la fraternidad religiosa, impulsada por la Orden francesa de Cluny y el Papado, «Les premières croisades françaises en Espagne, Normands, Aquitains et Bourguignons (1018-1032)», *Bulletin Hispanique* , t. 36 (1934), p. 5.

En una obra más explícita sobre la intervención francesa en España, su autor, M. Defourneaux, eleva un canto de alabanza a la participación religiosa francesa por intermedio de la Orden de Cluny; a la intervención militar, por intermedio de los hidalgos que tomaron parte en las cruzadas españolas, desde comienzos del siglo XI , hasta la batalla de las Navas de Tolosa, y a la influencia cultural de los cantares de gesta franceses en las epopeyas españolas. En esas influencias el autor ve un factor decisivo para el desarrollo de la idea de la Reconquista y su materialización (M. Defourneaux, *Les français en Espagne au XIe et XIIe siècle* , París, 1949).

La obra más amplia en español sobre la historia de las Cruzadas en España, sobre todo desde un punto de vista legalista,

se debe a José Goñi Gaztambide (*Historia de la bula cruzada en España* , Vitoria, 1958). Este historiador no sólo pone en tela de juicio la pureza de los móviles de los hidalgos franceses, sino que fue el primero en dudar sobre el aporte de la Orden de Cluny para la consolidación de la idea de la cruzada en España. «A los ojos de la caballería franca, España se convirtió en el país de los tesoros escondidos… En adelante la feudalidad francesa emprendería a menudo el camino de los Pirineos en busca de aventuras, gloria, botín, tierra o martirio» (*ibíd* ., p. 52); «… Estas consideraciones nos llevan a desestimar una participación activa de Cluny en la Reconquista militar, que todavía no ha sido demostrada». Y a continuación, al tratar de la campaña de Barbastro: «Que esta bula fuera leída y predicada en todo el mundo cristiano y que los cluniacenses trabajan en los preparativos de la expedición es pura fantasía…». *Ibíd* ., pp. 49, 51.

[1] M. Jones. «The conventional Saracen of the Songs of Geste», *Speculum* , vol. 17 (1942), pp. 202-203.

[2] Ch. Pellat, «L'idée de dieu chez les "sarrasins" des chansons de geste», *Studia Islamica* , vol. XXII (1965), pp. 5-42.

Idem , «Mahom, Teravagan, Apollin», en *Actas del primer congreso de estudios árabes e islámicos* , Madrid, 1964, pp. 265-267.

Esos dos artículos volvieron a ser impresos, compilados, en *Études sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam (XIIe-XVe s.)* , Variorum Reprints, Londres, 1976, números XIII, XIV.

[3] Existen por supuesto, algunas excepciones, como por ejemplo la crónica de *Saint-Maixent* . Su acrecentado interés en la historia española se explica por los vínculos de familia creados entre la condesa de Aquitania y las cortes reales de Aragón y Castilla. Ver J. Verdon: «Une source de la Reconquête chrétienne en Espagne: la chronique de Saint-Maxient», en *Mélanges René Crozet* , Poitiers, 1966, t. I, p. 272, esp. pp. 280-282.

[4] Esa crónica forma parte de una serie de escritos titulada *Codex Calixtinus* , destinada a estimular las peregrinaciones a la tumba de Santiago de Compostela: *Historia Karoli Magni et Rotholandi ou Chronique du Pseudo-Turpin* , texte revu et publié par C. Meredith Jones, París, 1936, réimpresion, Genève, 1972.

[5] R. Dozy: «Les faux Turpin», dans *Recherches* , t. II, pp. 373-374.

[6] C. Erikson, *The Medieval Vision* , Nueva York, 1974, pp. 5-6.

[7] Con ese inconveniente tropezaron muchos, entre ellos R. Dozy, uno de los más notables investigadores de la historia española. Dozy no analizó los aspectos mentales que se reflejan en la crónica y trató de examinarla desde el punto de vista de la reconstrucción, lo más exacta posible, de los acontecimientos y de la geografía histórica. Sobre la base de ese intento de usar los criterios racionalistas del siglo XIX llegó a la conclusión de que dicha crónica tiene escaso valor. *Recherches* , *op. cit.* , t. ii, pp. 375-376.

[8] En *Historia Francia Fragmentum* el autor habla sobre *Iuffetus* (¡Yūsuf ben Tāšufin!), que envió a España, en 1086, *multis tam Maurorum quam Sarracenorum* , como si antes no se hubiera referido para nada a la primera invasión de los almorávides, hacia el año 1108: … *gentes, quas Amoraviz vocabant, vaginam suae habitationem egresae* …, en *Recueils des Historiens de Gaules et de la France* , París, 1877, t. XII, pp. 2, 7.

Orderico Vitalis distingue entre los *Amaravii* , es decir los almorávides, y los andaluces, que fueron enviados a la batalla por *Ali Filio Iusted* (ʻAlī ben Yūsuf ben Tāšufin). Orderici Vitalis, *Ecclesiastiacae Historia* , Libri tredecim, Parissi, 1855, repr. 1965, t. V, p. 6.

[9] Además de Chabannes, *Chronique* , publiée para I. Chava-

non, París, 1897, pp. 92, 169.

[10] Por ejemplo: Ademar, p. 52; «Chronica Saint Pierre le Vif», *R. H. G. F.* , t. XII, p. 280. «Chronique de Saint-Maxient», en P. Marchegay et E. Mabille, *Chroniques des Églises d'Anjou* , París, 1869, p. 413.

[11] Ver, por ejemplo: Jones, *Historia* , pp. 91, 95, 165, 167, 199, 201, 213, etc. Y con respecto a la idolatría de Cádiz: *Praeter Ydolum quod est in terra Al-andaluf* (posiblemente quiso decir al-Andalus) *quod vocatur Salam cadis. Cadis dicitur locus propie in quo est. Salam in linguam arabica Deus dicitur. Tradunt Sarraceni quod Idolum istut Mahummet, quem ipsi colunt, dum ad hoc viveret, in nomine suo propie fabricavit, et daemonicam legionem quandam sua arte magica in ea singillavit. Ibíd.* , p. 101.

Con respecto a la estatua encontrada en esa región —llamada en la literatura, por lo general, con el nombre de Columna de Hércules— ver una nota explícita, *ibíd.* , p. 292, donde el editor trae un número de fuentes que dan testimonio de la existencia de las columnas o de las estatuas.

[12] *Ibíd.* , p. 131.

[13] *Ibíd.* , pp. 135, 165, 203.

[14] «Ex Libello Hogonis Floriacensis Monachi», en *R. H. G. F.* , t. XII, p. 297. Y en versión análoga: *His. Fran. Frag.* , p. 2; *Chron. St. Pierre le Vif, ibíd.* , p. 280. Ord. Vita., Lib XIII, cap. VI, p. 12; Ademar, p. 53.

[15] Ademar, pp. 52, 127, 168-170. Ord. Vita., pp. 10, 13, 14; *M. L. XII. Goffridus... Inde abiens in Hispaniam, eum multis vermannis, Barbastam civitatem nomini christiano, cunctis qui erant in ea prius, perditis, adquisivit. Chronicon Sancti Maxentii* , p. 403.

Ver, en ese mismo espíritu: Ademar, pp. 53-54, 178; Ord. Vita., p. 4. En lo que atañe a los daños causados a los santos cristianos es característica la descripción de Orderico Vitalis, *ibíd.* ,

p. 13.

[16] Ver, por ejemplo, Ademar, pp. 25, 28; *Gregorii Episcopi Turonensis Historiarum* , Lib. III, cap. 30, *M. G. H. Scriptores Rerum Merovingicarum* , p. 126; Isidori Ionioris, *Historia Gothorum, ibíd.* , p. 284.

[17] *St. Maxient* , p. 409; *R. H. G. E.* , t. XII, p. 2; *ibíd.* , p. 797.

[18] L. H. Neson, «Rotrou of Perche and the Aragonese Reconquest», *Traditio* , t. XXVI (1970), pp. 113-133. Ord. Vita., Lib. XIII, p. 3.

[19] Ord. Vita., p. 13.

[20] Ademar, pp. 52, 53, 68.

[21] Ord. Vita., vol. III, Lib. V, p. 74.

[22] Jones, *Historia* , p. 103.

[23] *Ibíd.* , pp. 245-247.

[24] *Ibíd.* , p. 243.

[25] *Ibíd.* , pp. 109-110, 115-116, 127, 175-177.

[26] *Ibíd.* , pp. 191, 205.

[27] *Ibíd.* , pp. 181, 195.

[28] *Saint Maxient* , p. 389; Ademar, pp. 53, 175, 178. *His. Fran. Grag.* , t. XI, p. 162. Y para las proezas de los caballeros Rotrou y Braude ver: Orderico Vitalis, Lib. XIII, cap. VIII, p. 16.

[29] Jones, *Historia* , p. 91.

[30] «*… tellerum yspanicam et galleciam a protestate sarracenorum liberavit …*», *ibíd.* , p. 87; «*a sarracenorum manibus adstulit, christianisque imperio subiugavit …*», *ibíd.* , pp. 81 y 175.

[31] *Ibíd.* , p. 245.

[32] *Ibíd.* , p. 131.

[33] *Ibíd.* , pp. 93, 131, 169.

[34] «*… hic scilicet qui in acie proxima martiri palman Dei fidei accepturi erant …*», *ibíd.* , p. 111. En forma idéntica esa idea vuelve en la crónica: Ibíd., pp. 147, 195, 243, etc. Para señalar el significado del martirio en el cristianismo católico ver: W. Smit

& Cheethman, *Dictionary of Christian Antiquities* , Hartford, 1880, repr. N. Y., 1968, s. v. «Martyr», pp. 1118-1132.

[35] S. Runciman, *A History of the Crusades* , Cambridge, 1965, vol. I, p. 84; James A. Brundage, *Medieval Canon Law and the Crusader* . Milwakee & London, 1969, p. 22.

[36] N. Daniel, *Islam & the West, Making of an Image* . Appendix B. «The 'Martyrdom' of crusades who died in the battle», pp. 314-15.

[37] Si se comparan los dos textos —el de la Crónica *Pseudo-Turpin* y el de las crónicas-cruzadas— se nota claramente la existencia de una «mentalidad cruzada» uniforme en las mismas imágenes y en las mismas expresiones, a pesar de que ninguno de los cronistas copiara lo escrito por el otro: «*Tanta sanguine effusio die illa igitur, quot victores usque ab bases in sanguine natabant. Sarraceni vero qui inventi in urbe, omnes trucidati fuere* », Jones, *Historia* , p. 143; «*Ibique talis occiso fuit, ut nostri in sanguine illorum usque ad cauillas mitterent». Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum* , ed. by Rosalind Hill, London, 1962, p. 91. Una concepción análoga aparece también en otras fuentes, como por ejemplo la descripción de la conquista de Antioquía: Ord. Vita., *op. cit.* , Lib. IX, cap. 9.

[38] H. E. J. Cowdrey, «Pope Urban II's Preachiing of the First Crusade», *History* , vol. 55 (1970), pp. 177-188, esp. pp. 185-186. Las bulas de Urbano: P. F. Kehr, *Papsturkunden in Spanien* , vol. I, Katalinien, No. 23; Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1926, pp. 287-288. *P. L.* CLI Ep. XX, cols. 302-303; Ep. CCXXXII, cols. 504-506.

[I] El que sacrifica su vida en toda Guerra Santa musulmana. Según la ley del Islam, le está asegurado un lugar privilegiado en el paraíso.

III

EL DILEMA DE LOS AL-ANDALUCES: «PORQUERIZOS DE LOS CRISTIANOS O CAMELLEROS DE LOS ALMORÁVIDES»

La cronografía musulmana en al-Andalus y en el norte de África en el período del dominio almorávide es muy pobre. Ese fenómeno resalta aún más si se toma en cuenta que el descenso no es tan drástico en otros terrenos de la vida espiritual de al-Andalus. Tal vez pueda explicarse este descenso en la producción histórica analizando el trauma causado por la conquista almorávide, que lesionó principalmente esta rama de la actividad literaria, ligada estrechamente con la toma de conciencia, mientras que la tradición nordafricana, tal como se cristalizara en el siglo XIII bajo el dominio de los almohades y sus posteriores, aún no habían cuajado. Fragmentos de una crónica, que trata principalmente de la guerra fratricida y del fin de las taifas, han quedado como apéndice de la obra de Ibn ʻIḏārī [1] . El autor de la crónica es desconocido, pero seguramente se encontraba próximo al desarrollo de los acontecimientos políticos de los gobernantes de las taifas, sobre las cuales transmite información de la mayor importancia.

Otra obra, Memorias de *ʻAbd Allāh, último rey zīrī de Granada [2]* , es un tratado peculiar en la historia andaluza y tal vez en toda la historiografía de la Edad Media. ʻAbd Allāh relata los acontecimientos en que tomó parte activa, como un factor que trató de entenderse a la par con las dos poderosas fuerzas: por un lado, el ejército de «salvación» de los almorávides del norte de África, y por el otro, los reinos de León y Castilla bajo el cetro de Alfonso VI, en un desesperado intento de salvar tanto el trono como su cabeza. La obra destaca también por la abierta confesión del autor acerca de los profundos sentimientos e im-

presiones que le embargaban, fenómeno poco común en la cronografía medieval.

'Abd Allāh, que reinó sobre Granada durante los años 1073-1090, pertenece a la misma clase de los bereberes que emigraron a al-Andalus y adoptaron las normas sociales, culturales e intelectuales de sus antiguos habitantes. Sus éxitos, tanto en el estudio como las letras, son asombrosos. Sin embargo, la rancia nobleza árabe lo consideraba un «extraño», un advenedizo. Escribió sus memorias en la ciudad de Sus, estando prisionero de los almorávides. Una tercera e importante fuente de información para el análisis de la imagen de los andaluces al fin del período de las taifas es la obra de Ibn a-Dalā' [3] . Esta obra pertenece, por su carácter, al género de literatura geográfica, aunque trata en su mayor parte de la cronografía, donde relata la historia de los lugares mencionados en la parte geográfica. En la obra se proporciona una amplia información sobre la época del autor y pueden captarse los conceptos y la mentalidad de fines del siglo XI . Ibn a-Dalā' provenía de una linajuda familia árabe de al-Andalus, de la tribu de 'Udara, de la que salieron grandes personajes. El autor oculta su orgullo por el origen familiar, no informa en detalle sobre su vida personal, pero por Ibn Baškwāl sabemos que realizó un viaje a La Meca en el año 407 de la Hégira (1016), volviendo a Almería después de una ausencia de veinte años, ocupando un lugar preponderante entre sus eruditos, hasta su muerte en el año 478 de la Hégira (1085) [4] .

1. *«Un pueblo cuyos reyes se llaman todos Qarlūh»*

Ibn a-Dalā' revela un gran interés por la historia de los lugares que trata, también antes de la reconquista musulmana, hasta el punto de explicar a sus lectores el origen latino de los nombres de las ciudades de España: «El significado de Oriola en latín es "la dorada"» [5] . Éste diferencia de un modo general en-

tre los reinos cristianos españoles, a los que denomina *naṣārā* (cristianos), y el reino de los francos y el condado de Cataluña, a los que denomina en común *afrānŷ* , testimonio de su conocimiento sobre las particulares relaciones entre ambos. Su erudición en la historia de esas dos provincias no es muy grande; sin embargo, le llama la atención que todos sus reyes se llamen *Qarlūh* (Carlos) [6] . En cambio, demuestra gran capacidad en la comparación de las fechas entre el calendario cristiano y el de la Hégira, y la emplea en todos los casos en que trata de acontecimientos que tengan que ver con los cristianos, como por ejemplo en la descripción de las batallas de al-Manṣūr: en ese caso señaló las fechas comparativamente 25 veces [7] . También conoce las costumbres cristianas de romería a los lugares donde descansan los restos de los santos, «a quienes los cristianos atribuyen gran poder».

El autor anónimo de la crónica de los reyes de las taifas (*T'arīj mulūk a-tawā'if*) escribió su obra en tiempos de la dominación almorávide en al-Andalus, cuando se encuentra en plena acción la contraofensiva cristiana. La fecha más tardía indicada en su obra es el año de 1104 (498 de la Hégira). La crónica se dedica a describir las luchas intestinas entre cada una de las taifas y las luchas entre las distintas taifas, ignorando por completo el mundo cristiano que las rodea. La única excepción es la descripción de la lucha de Valencia contra el Cid, que se basa en uno de los fragmentos que quedaron de la obra temprana de 'Alqama [8] .

El Cid fue, al parecer, la figura más sobresaliente, entre los cristianos, para los historiadores musulmanes de la época. Todos los cronistas se refieren a él y aun tratan de explicar su apodo español. El autor de la historia de las taifas explica a sus lectores el apodo de Campeador: «El significado es comandan-

te de campo y su nombre primitivo es *Luḏriq* » [9] . ʻAlī ben Bassām de Santarem, que vivió en la misma época del cronista y escribió una obra «sobre las personalidades más destacadas de la historia de al-Andalus», califica al Cid con apelativos sumamente acerbos: aunque conoce perfectamente su nombre y los calificativos que le dan los cristianos, «era perro entre los perros de Galicia, su nombre era *Ruḍrīq* y lo llamaban *al-Kanbīṭūr* » (el Campeador) [10] .

2. *«De Rodrigo (el rey visigodo) fue conquistada España, y Rodrigo (el Cid) la recuperó»*

La imagen de los cristianos en la obra de Ibn a-Dalā' es relativamente conciliante, abierta y carente de hostilidad. A diferencia de todos los otros autores que hemos visto hasta ahora, él los llama simplemente «cristianos» (*a-naṣrāniya* o *naṣārā*). El apodo de pertenencia a una religión puede implicar cierto desprecio y humillación, pero hay que señalar que en este caso el autor lo utiliza de un modo neutral para indicar sólo el origen religioso y no en un sentido peyorativo, como en crónicas anteriores. Lo mismo ocurre cuando refiere los choques militares con ellos [11] . Sólo en raros casos los cristianos son llamados «idólatras» (*mušrikūn*). Es interesante destacar que en esta crónica el acerbamiento de las imágenes negativas de los cristianos se produce sólo en relación con aquellos que colaboran con los rebeldes musulmanes. Por ejemplo: «y se abrió Muṭarif con los idólatras de Alba atacando junto con ellos a los musulmanes» [12] . Es evidente aquí que la intención es censurar la conducta de los rebeldes. En la crónica se pueden encontrar también imágenes positivas de cristianos, como la de Carlos (*Qarlūh*), rey de Cataluña que liberó a un sirviente musulmán que ayudara a su amo a escapar de la prisión, a pesar de que éste era merecedor de la pena de muerte [13] .

Pese a todo lo antedicho, en la crónica de Ibn a-Dalā' persiste un estereotipo que por lo visto era el más sobresaliente y permanente entre los convencionalismos de su tiempo, aunque el autor fuera «abierto y tolerante en sus imágenes, como en este caso. La cualidad que se achaca al cristianismo de modo indeleble es la del fraude y el engaño. Dicha concepción tiene su origen en la «astucia» que usó Teodomiro, de acuerdo a la tradición que pasa como *light-motive* en toda la cronografía musulmana, al vestir a las mujeres con ropas de soldado, colocándolas en los muros de la ciudad para conseguir un acuerdo con las fuerzas sitiadoras. La imagen negativa se acentúa con las descripciones históricas en las cuales se trata al dominador cristiano de falso y traidor, como Sancho, quien concertó con los musulmanes permitirles el retorno a sus hogares, pero en vez de eso «los traicionó, matando buena parte de ellos y aprisionando al resto…». Versiones similares se repiten con respecto a los cristianos en la descripción de otras campañas [14] .

Algo sobre la forma en que son concebidos los cristianos y los judíos en la Almería del siglo XI puede inferirse de la crónica de Ibn a-Dalā', quien cuenta acerca de un joven musulmán ciego, sordo y mudo, que por medio de «sentidos sobrenaturales» reconocía a las personas y descubría su carácter y oficio, según aprendió el autor por su propia experiencia. Un buen día lo vieron golpeando a un muchacho: la gente le explicó que el joven era judío. El autor reprobó el hecho: el ciego se defendió, justificándose, que el joven no siendo musulmán se asemejaba a un cristiano. El público que lo rodeaba explicó que así procedía el ciego cuando al tanteo reconocía a un cristiano o a un judío [15] . Lo interesante de la historia es que los judíos y cristianos pertenecen a una categoría especial de gente que pueden ser reconocidos por el tacto, como si tuvieran cualidades especiales de olor y color. Acerca de la opinión de la gente que contem-

plaba la escena puede inferirse del hecho que nadie hizo nada para impedir la acción del joven ciego. En la crónica que relata la historia de las taifas en al-Andalus, a pesar de centrarse en el período crítico de las conquistas cristianas en tiempos de Fernando I, Alfonso VI y el Cid, no se encuentra en ella el mínimo intento de explicar o expresar un concepto más profundo sobre lo complejo de las relaciones entre el Islam y el cristianismo español en época tan decisiva. El autor se limita, por ejemplo, a determinar que el Cid «codiciaba» Valencia, pero su conquista no está incluida entre los logros de los cristianos españoles a partir de Fernando I. Hay en la crónica la transmisión de una importante información acerca de las ideas del autor sobre el Cid, desde el punto de vista del cronista musulmán; pese a ser el dominador cristiano de Valencia, aceptó el juramento del cadí Ibn Ŷaḥāf, que aseguró no saber nada acerca de los tesoros de al-Qādir, en presencia de los «respetables tanto cristianos que musulmanes». Este punto de vista no concuerda ciertamente con la versión de que el Cid «purgó» la ciudad de la impureza islámica; más cuadra con nuestra explicación basada en la Crónica de *Roderici Campi Docti* , donde se afirma que el Cid intervino en favor de sus aliados andaluces contra la presencia de los almorávides y sus seguidores en Valencia. La concepción de Alfonso VI, quien dio los golpes más significativos a los musulmanes en al-Andalus hasta principios del siglo XII , es muy moderada. El autor de la Crónica de los reyes de las taifas no agrega al de Alfonso VI los apelativos acostumbrados, como era corriente en las crónicas precedentes, o las maldiciones que se lanzaban a los considerados enemigos del Islam. La imagen negativa es dada justamente a aquellos musulmanes que colaboraron con el rey cristiano, como al-Qādir, de Toledo, y Ḥusām a-Dawla.

Una concepción completamente distinta se encuentra en la

obra de ʻAlī ben Bassām de Santarem: «Historia de los personajes sobresalientes de al-Andalus», escrita en la primera década del siglo XII . La obra es sólo un compendio de biografías breves, y el relato de la conquista de Valencia por el Cid aparece en un párrafo dedicado a Ibn Ṭāhir. Pese a los muchos defectos de la obra, pueden analizarse las concepciones de ʻAlī ben Bassām de Santarem, sobre el fondo conceptual del autor anónimo de la Crónica sobre los reyes de las taifas. Ibn Bassām considera la pérdida de Valencia como un golpe gravísimo para los musulmanes, volviendo a las imágenes negativas de los cristianos, a quienes se referían las crónicas anteriores, como: «Alfonso, el déspota entre los déspotas de Galicia», y el autor ruega para que Alá lo haga pedazos. Toledo es presentada por éste como el centro del reino en España, y su caída en manos de Alfonso VI es considerada como una gran pérdida para el Islam, y el autor exhorta para que vuelva a aparecer en la lista de las ciudades musulmanas. La imagen del Cid es la más negativa de entre todas las imágenes cristianas: el autor lo llama con el nombre de perro, animal abominable para el concepto musulmán [16] , declarando que la intención del Campeador es encadenar y borrar de la tierra fortalezas y opositores. Compara la pasión del Cid por apoderarse de Valencia a la ansiedad de un usurero por atrapar a un deudor [17] , y el placer que le causa la conquista es comparado al gozo de los amantes. Ibn Bassām agrava la descripción del destino de la ciudad frente a las descripciones de ʻAlqama.

De modo muy pintoresco llora el terrible sufrimiento de los habitantes de la ciudad, en especial el de las jóvenes doncellas, ultrajadas por el Cid y los suyos. Según la versión de Ibn Bassām, el Cid tenía la intención de quemar en la hoguera al cadí Ibn Ŷaḥāf junto con sus mujeres, hijos e hijas de todos los miembros de su familia. Junto con la imagen negativa que se

agrava, en la crónica de Ibn Bassām hay una mezcla de humores, estima, expresión popular de desesperación y una sensación de haber llegado al fin del dominio musulmán en al-Andalus. Cita un adagio popular: «De Rodrigo (el rey visigodo) fue conquistada España, y Rodrigo (el Cid) la recuperó (para los cristianos)» [18] . Con abierta admiración relata los triunfos del Cid tanto sobre los musulmanes como sobre los cristianos, aun cuando se enfrentara con fuerzas superiores a las suyas. Para completar este aspecto de la imagen, cuenta que el Cid solía disfrutar escuchando las historias de las crónicas, especialmente cuando le leían «aventuras árabes», y, al llegar a la parte en que se contaban las hazañas del héroe al-Muhallab, se llenaba de pasmo y de placer [19] .

Tales descripciones tienen gran importancia, pues dan testimonio de una cierta aproximación cultural sobre la existencia de imágenes con una identidad común, que debilitan lo acerbo de la imagen negativa y le quitan la sensación de gravedad al conflicto. Hay un paralelismo interesante entre la concepción de Ibn Bassām sobre la recuperación de Valencia al poder musulmán y la concepción que aparece en las crónicas cristianas sobre la recuperación de las poblaciones al dominio cristiano; en ambos casos se considera el hecho como una purificación del pecado de los idólatras y la devolución de los territorios a sus dueños legítimos [20] .

Un punto de vista mucho más complejo se encuentra en ʻAbd Allāh el Zīrī, quien a lo largo de sus memorias manifiesta repetidamente sus conceptos sobre el conflicto cristiano-musulmán de España. La particularidad de sus concepciones, en comparación con las manifestadas en otras crónicas, reside en el hecho de que él realiza un intento serio de analizar la estrategia general española, calculando la relación de fuerzas y finalidades en-

tre los musulmanes y los cristianos como un todo y no el cálculo particular sobre un reino o una campaña en un momento dado. Cuando Ibn ʻAmmār incita a Alfonso VI a conquistar Granada, destacando sus ventajas y señalando la debilidad de su príncipe, hace Abd Allāh un recuento a su manera de las intenciones y cálculos del rey cristiano con frases muy ilustrativas: «Soy un extranjero para ellos y todos me aborrecen. ¿De qué modo puedo conquistar Granada? Por medio de la fidelidad es imposible (es decir, que sin guerra le fuera fiel), y en caso de guerra matarían a mis hombres, se despilfarrará mi dinero, y el golpe será aún mayor de lo pensado. Aun si Granada estuviera en mis manos no podría conservarla, sus pobladores no me serían fieles y no es posible que sacrifique a la población y a los de mi religión» [21] . El conflicto, por tanto, no está considerado como una guerra santa o de exterminio, en términos extremistas. De allí proviene la táctica de Alfonso VI de dejar que las taifas debiliten unas a las otras, de modo que pueda llegar a dominar toda la zona.

Es muy probable que ʻAbd Allāh acertaba suponiendo las intenciones de Alfonso VI. Testimonio de ello es el acuerdo que firmara con los habitantes musulmanes de Toledo que les permitió la posesión de la mezquita (central) luego de la conquista de la ciudad por los cristianos; y su decidida posición frente a los intereses religiosos extremistas encabezados por un hombre de Cluny, Bernardo, el primer arzobispo de Toledo después de la conquista, que expulsa a los musulmanes de la mezquita (siempre que se acepte la versión del obispo Rodrigo Ximénez de Rada) [22] .

La concepción reconquistadora se manifiesta con mayor firmeza en Sisnando (*Šišlāndū*), el mozárabe, enviado de Alfonso VI, quien sirvió tanto a cristianos como a musulmanes y actuó

de intermediario entre Alfonso VI y los reyes de las taifas: «En un principio al-Andalus perteneció a los cristianos hasta que los vencieron los árabes y los echaron al peor de los lugares, Galicia. Y ahora, al ser la cosa posible, piden que les sea devuelto lo que les fuera quitado por la fuerza, y esto será conseguido por la debilidad de los musulmanes y a lo largo del tiempo, y cuando ya no tengáis más dinero ni soldados, tomaremos el país sin el mayor esfuerzo» [23] . El enviado mozárabe parece que expresa lo que sería el punto de vista de Alfonso y no su propia posición, presentándola de modo extremista para convencer al príncipe de Granada, que estaba vacilante. Todo indica que justamente el enviado quería limar las asperezas y llegar a un acuerdo. Aun en las concepciones que vierte está ausente la expresión extremista de una guerra de exterminio; la lucha se centra en un conflicto territorial, falto de la presión inflexible que brota de las diferencias religiosas. Esos conceptos aparecen más conciliadores aún por la intención de Alfonso VI de llegar a un acuerdo con ʻAbd Allāh y con los demás príncipes de las taifas y hasta firmar convenios de defensa mutua [24] .

Un desarrollo más extremista de la descripción de los objetivos de Alfonso VI se encuentra en el marco del relato de los comienzos de la penetración almorávide en al-Andalus. Es evidente que las circunstancias de la invasión nordafricana provocaron, al menos parcialmente, interpretaciones extremistas. El fundamento sobresaliente de su concepción es su pesimismo y una falta de esperanza para la continuidad existencial del Islam en al-Andalus: «era una época (durante la penetración almorávide) en que los cristianos atacaron la Península y conquistaron Toledo… Luego de exigirnos el impuesto (*ŷizya*) empezó a exigir las ciudades principales. La toma de Toledo fue posible por la debilidad que la dominó año tras año. Así quiso dominar todo el país. Tal era su manera, no atacar fortalezas ni debilitar

sus fuerzas, sino… cobrar la *ŷizya* un año tras otro y tratarlos con rudeza… hasta que se desgasten y caigan en sus manos, como ocurrió con Toledo. Esto conmocionó al al-Andalus, provocando miedo en sus pobladores y quitándoles la esperanza de poder continuar viviendo allí» [25] . ʻAbd Allāh expresa claramente el sentimiento de inseguridad y del peligro por la existencia misma que se sentía alrededor, como consecuencia de la caída de Toledo en manos de Alfonso VI.

La cuestión de la unidad del destino musulmán frente a las fuerzas cristianas surge a menudo en las memorias de ʻAbd Allāh. Él mismo firmó varios acuerdos políticos con Alfonso (por los cuales se disculpa repetidamente): su punto de vista general era que debía lograrse un frente común entre los gobernantes musulmanes contra los cristianos. Esta colaboración entre ellos era indispensable, en vista de la debilidad de las taifas, según lo formulara, con motivo de los acuerdos firmados con al-Muʻtamid, el gobernante de Sevilla: «Si no fuera por el peligro externo de los cristianos, cada uno podría estar satisfecho en su reino. El desastre fue uno; por lo tanto, también la colaboración. Ya que cada uno de nosotros por sí solo no podría superarlo…, por eso colaboramos en las negociaciones, en las deliberaciones y en la vigilancia» [26] .

Las graves dudas de ʻAbd Allāh eran las siguientes: ¿debía colaborar con Alfonso VI, aunque fuera pagándole tributo y firmando un acuerdo de paz, para salvar así a su reino y a su dinastía o, por el contrario, debía cumplir con su obligación para con los intereses de todos los musulmanes? «¡Qué difícil es la vida en este mundo! La salvación del alma en este mundo y su rescate del peso de los pecados al fin de los tiempos… sobre todo, que me encuentro en una situación tal que irritará a los cristianos si satisfago a los musulmanes o encolerizará a los

musulmanes si contento a los cristianos…» [27] . El acuerdo con Alfonso VI lo presenta como si fuera una acción astuta, según el antiguo adagio: «Si no los puedes vencer, únete a ellos.» Ese acuerdo estaba destinado a «salvar Granada de todo mal», pero ʻAbd Allāh se negó absolutamente a aceptar la propuesta del cristiano de unirse a sus tropas para atacar a otros reinos musulmanes, aunque fueran sus propios enemigos. La realidad en al-Andalus de desintegración y hostilidad entre los reinos de las taifas llevó a ʻAbd Allāh a formular una ideología de acuerdo a su comportamiento, la exclusiva preocupación por la paz de Granada liberándose de la preocupación colectiva por la defensa del *dār al-Islām* …: «eso no es algo que Alá me preguntará el día de la resurrección… Cada uno es responsable por sus habitantes…, yo ya me he preocupado por el bien de aquellos sobre los cuales me colocó Alá. He salvado sus vidas y sus bienes. Y si hay quien de entre todos los sultanes que quiere proteger sus territorios… no es asunto mío…, no se encuentran bajo mi comando» [28] . De este modo ʻAbd Allāh redujo *de facto* el conflicto musulmán-cristiano a pequeñas unidades, abandonando la amplitud de los dos grandes grupos religiosos que luchan por el mismo espacio territorial. En otras palabras, dejó la ideología a un lado eligiendo una posición pragmática.

Frente al sentimiento de sitio por los dos flancos, asombran las imágenes de ʻAbd Allāh sobre el enemigo cristiano. Fuera de las expresiones y conceptos de los cristianos como fuerza rival del Islam en al-Andalus, las imágenes son moderadas y hasta, a veces, neutrales. Junto al intento de captar la estrategia y la táctica del dirigente cristiano con quien se enfrentaba, se encuentra en la obra gran estima hacia él. De acuerdo con su descripción, «Alfonso lo recibió generosa y gratamente». Lo ayudó contra los reyes de las taifas que obraban en su contra y aun le prometió festivamente de igual a igual: «¡Que Alá nos proteja

de que suceda jamás algo semejante, que uno tan alto como yo entre los cristianos se dirige a ti, el más elevado de entre todos los de tu raza, y que luego te engañe!» [29] .

Raramente se encuentra el calificativo de puerco (*janzīr*) refiriéndose a un funcionario cristiano, y es éste realmente un fenómeno aislado. Esto resalta especialmente si se lo compara con la imagen de la otra fuerza a la que hacía frente, los almorávides o los reyes de las taifas que lo atacaban. Las imágenes de los pertenecientes a su raza y a su religión son mucho más negativas que las imágenes de sus oponentes políticos y religiosos.

3. *Los montados sobre el león*

La autoimagen que puede observarse en la obra de Ibn a-Dalā' se concentra más en la identificación árabe, por oposición con los bereberes y los muladíes, que en la identidad musulmana cuyo oponente es el cristianismo. La posición sobre la pureza de la raza árabe se revela en toda su crudeza en las acotaciones que hace el autor sobre los convertidos al Islam en Huesca, luego de rendirse a causa del sitio que sufrieron: «No hay hoy en Huesca un verdadero árabe que pertenezca a la raza de origen verdaderamente árabe (*aṣl ṣaḥīḥ*), salvo quien está relacionado con su linaje o bien aquellos de origen árabe que se han convertido al Islam» [30] . La conquista de al-Andalus es considerada por él como un hecho árabe y no precisamente musulmán. Con todo, contrariamente a Ibn Ḥayyān, el autor no se priva de criticar duramente a esos mismos árabes que se apartaron del buen camino, rebelándose contra sus gobernantes. Tal como las imágenes de los cristianos, así también la imagen de las distintas comunidades dentro del Islam son moderadas en la obra de Ibn a-Dalā'. Los bereberes son vistos con mayor severidad que los muladíes y son presentados como los causan-

tes de la destrucción de Almería y Elvira. En cambio, levantamientos de los muladíes, como los de Ibn Ḥafṣūn e Ibn Ḥaŷāŷ, son contemplados con neutralidad. La rebeldía en sí no es conceptuada como culpa de todo un grupo: Ibn a-Dalā' expresa en forma general «cuando se diferenciaron (las tribus una de la otra)» [31] .

En las descripciones de Ibn a-Dalā' se nota que los reyes de las taifas carecen de sentido de guerra santa, ni existe tampoco en ellos una mentalidad hostil hacia los cristianos. Si encontramos concepciones de esa índole en los escritos de Ibn Ḥayyān es porque hay un ansia por el pasado; en esta crónica, en cambio, no figuran ni como parte de la tradición, habiendo cesado de ser un ejemplo de conducta. Esto queda demostrado en las descripciones lacónicas sobre la época de la máxima lucha del Islam contra el cristianismo español, las campañas de al-Manṣūr.

En los fragmentos de la Crónica de los reyes de las taifas es difícil encontrar una identificación con alguno de los grupos que componen la sociedad musulmana.

El sentimiento con respecto a los reyes de las taifas está determinado en la crónica de acuerdo a la naturaleza cualitativa de su gobierno, sin diferenciación étnica, ya sea árabe, berebere o muladí. El autor deja de lado una de las más importantes formas de valorar a los dominadores musulmanes, que se encuentra permanentemente en las crónicas de la época formativa: la política de éstos con respecto a los cristianos. En los párrafos aislados, tomados al parecer de 'Alqama, se encuentra la imagen negativa más acerba de al-Qādir, que entregó Toledo a Alfonso VI, quien prometiera a cambio poner Valencia bajo su dominio. El cronista justifica la expulsión del poder del colaborador con los cristianos por el cadí Ibn Ŷaḥāf a causa de los «hechos pro-

bables» que realizara en Valencia y, sobre todo, por su amistad con Alfonso, «se hizo amigo de Alfonso, le hizo regalos y se escribía con él; los de Valencia temieron a que Alfonso dominara la ciudad como lo hiciera con Toledo…» [32] .

Una concepción similar se encuentra en la crónica al describir a Yiḥyā ben ʻAbd al-Malik. Este gobernante se hizo célebre por su amistad con Alfonso, quien en prueba de amistad y cariño le otorgara un mono de regalo. El autor le describe como empedernido bebedor y repulsivo. Su orgullo por el mono testimoniaba, para el historiador, la poquedad de su inteligencia.

Frente a estos dos resalta la figura del cadí de Valencia, Ibn Ŷaḥāf, que trató de conservar la ciudad y enfrentarse con el Cid. El autor cita a ʻAlqama cuando describe la desesperante situación de la ciudad en vísperas de su caída en poder de los cristianos, «descripción que provocará en todo lector llanto y pasmo» [33] . Según este testimonio el cadí fue cruelmente atormentado por no haber respondido al Cid como era debido y por haber tomado para sí una parte del tesoro de al-Qādir. Su fin fue la hoguera, «atrayendo hacia sí el fuego para librar lo antes posible su alma…». Es interesante señalar que el cronista se limita sólo a citar a ʻAlqama sin definir al cadí como *Šahīd* (mártir) ni lamentar su amargo fin [34] .

Uno de los difíciles problemas que tuvo ʻAbd Allāh, rey berebere de Granada, para afianzar su autoimagen y la de su familia fue el sentimiento del extranjerismo en al-Andalus, compartido por la mayoría de los bereberes llegados a la Península, al entrar en contacto con la cultura de ésta.

La primera cuestión que surge, y sobre todo a su ofensiva contra la *fitna* y los rebeldes, es la legitimidad del dominio Zīrī en al-Andalus. El autor desarrolla una teoría de gobierno que concuerda con la situación particular de esa dinastía. Se funda-

ba en que «la mayoría del pueblo es ignorante y capta más pronto las mentiras». Pero triunfar en el poder puede lograrlo también uno que no pertenezca a la estirpe monárquica, por ejemplo al-Manṣūr, «que merecía (reinar) por encima de todos» [35] . Su éxito hablaba por sí mismo, hizo trizas a sus enemigos y en su tiempo «el Islam alcanzó un poder y una fuerza que no se conociera en al-Andalus, y al mismo tiempo los cristianos estaban humillados como nunca».

Sin embargo, los andaluces se negaban a atacar los países enemigos y se quejaron a al-Manṣūr que les dejaba reposo para construir su país. «No eran gente para la guerra» [36] . Pagaban los tributos y al-Manṣūr reclutó para su ejército a bereberes, que al escuchar el llamado de al-Manṣūr se prestaron todos los de valor y coraje para hacer frente a los cristianos. Entre los que llegaron para enrolarse se encontraban los antepasados de ʻAbd Allāh, quienes, de acuerdo a su versión, eran de la élite y «eran entre todos el más valiente y probo Zāwī ben Zīrī».

En las palabras de ʻAbd Allāh se reconoce un deje de justificación, al contar que sus antepasados de Ṣanhāŷa y Banū Zīrī quisieron abandonar al-Andalus al ocurrir la desintegración del Califato, cuando los emires se apoderaron de los pedazos en que se dividió. De esta manera trata de evitar la imagen de usurpadores codiciando el poder como los jefes del ejército que se disputaron las fracciones del Califato. De acuerdo con su versión, los Banū Zīrī se quedaron en al-Andalus, a petición de los habitantes de Elvira, para salvarlos, ya que estaban divididos y se engañaban unos a otros «hasta el punto de que uno se había construido una mezquita y una casa de baños frente a su casa por miedo del vecino». Según la versión de ʻAbd Allāh, los andaluces eran cobardes e incapaces de luchar contra nadie. Los hombres de Elvira se presentaron ante los bereberes con

un planteamiento ideológico: «Si antes hicisteis la guerra santa, la actual (la defensa de su ciudad) es aún más importante, puesto que en ella viviréis, defended entonces las viviendas y en ellas tendréis refugio…» [37] .

De todo esto se desprende que los Zirís bereberes no se quedaron en al-Andalus por propia iniciativa, ambición de poder y de riquezas, sino en servicio de una causa elevada. El triunfo de Banū Zīrī despertó, al decir de ʻAbd Allāh, a los rebeldes de al-Andalus (o sea, los antiguos andaluces), quienes acordaron atacar a Banū Zīrī por «su aborrecimiento y odio contra los de esa raza (*ŷins*)», es decir, los bereberes. En otras palabras, la oposición contra los Zirís no provenía por ser nuevos en al-Andalus, sino por su origen étnico. Así, cambiaron la Guerra Santa, para la cual vinieron a al-Andalus con el propósito de enfrentar y combatir al enemigo, por la lucha contra los «malos árabes», puesto que quien muere en defensa de los suyos y de su propiedad es un *Šahīd* [38] .

La descripción de la victoria de Ṣanhāŷa contra los enemigos musulmanes concuerda con la imagen que encontramos en crónicas anteriores sobre el triunfo musulmán contra los cristianos. El marco general es la «imagen del espejo»; los bereberes son presentados como quienes «enfrentaron al enemigo con valentía, dispuestos a morir, con corazón arrojado, buscando la muerte», mientras que los soldados enemigos árabes «huyeron despavoridos pidiendo auxilio y sin preocuparse los unos de los otros». El cuadro se completa con el relato de la matanza «con fruición» que llevaron a cabo los bereberes contra los árabes después del triunfo [39] . El sentimiento de extranjerismo y la profundidad del conflicto étnico berebere-árabe se expresan en toda su gravedad en las palabras de Zāwī ben Zīrī, quien trataba de convencer a sus hombres de la justa

motivación que tenía al querer retornar al norte de África: «Ellos (los árabes), si uno muere, son miles los que vienen en su lugar por la tendencia étnica (*ŷins*) de la población hacia ellos; en cambio, si muere uno de nosotros, no es posible reemplazarlo» [40] . El concepto *ŷins* (origen étnico) se repite a menudo en la obra de ʻAbd Allāh, lo que demuestra la gran importancia que tenía este factor en sus días en la realidad políticosocial de al-Andalus.

El resentimiento contra los almorávides provenía en gran medida de la frustración que le causara el haber sido derrocado por ellos, que eran de su propia raza, de quienes, al parecer, esperaba un comportamiento más solidario.

Un testimonio de otros, que apoya la versión sobre la valentía de los bereberes de Banū Zīrī, es traído por ʻAbd Allāh, que lo pone en boca de Muŷāhid, su rival de procedencia Ṣaqāliba: «Vosotros no conocéis a los bereberes y no habéis tenido experiencia con ellos, pero yo, *Allāh* , los conozco. Cuidaos de ellos, que venga vuestra perdición de sus manos. Sabed que un levantamiento que dura veinte años es preferible a un choque de una hora con ellos, porque caería la dinastía, se perdería el gobierno y sería arrancado de raíz el pueblo» [41] .

Los elogios sobre sí mismo los pone ʻAbd Allāh justamente en boca de Alfonso VI al responder los infundios de Ibn ʻAmmar, que quería intrigar contra su gobierno en Granada. La gran penuria de ʻAbd Allāh se revela en la autoimagen que se hace el autor de sí mismo, viéndose como encerrado en una trampa creada por las circunstancias políticas y militares. Se pinta irónicamente entre los cristianos, encabezados por Alfonso VI, por un lado, y los almorávides, comandados por Ibn Tāšufin, por el otro: «… Estoy como montado sobre un león sabiendo que si quisiera librar al país, no teniendo fuerzas milita-

res suficientes, la destrucción sería el resultado. Si hubiera aceptado pagar tributo a los cristianos a cambio de la paz dirían: "Hizo trato con los cristianos" y todos me despreciarían, y esto sin salvarme del destino que me espera» [42] . Un círculo vicioso que 'Abd Allāh simbolizó como montado sobre un león (que representa los sufrimientos, y bajarse de él significa la muerte) y que está formado por una cadena de la que no se puede desprender, formada por múltiples eslabones, los más firmes: los cristianos y los almorávides; el resto son sus propios sujetos, el ejército, los sabios del derecho y la religión musulmana, y los reyes de otras taifas que querían apoderarse de Granada desesperanzando a los cristianos y almorávides por medio de 'Abd Allāh. El principal sentido del deber de 'Abd Allāh estaba dirigido hacia Granada y a su propia dinastía; este sentimiento no era compartido por sus súbditos, que no aceptaron un alza del impuesto indispensable en esos momentos críticos, y aun hubo quienes incitaron a los almorávides en contra de 'Abd Allāh. Éste reconoce que su principal obligación religiosa es llevar la Guerra Santa junto con los almorávides, y en este terreno busca la principal disculpa y justificación por su inactividad: «En cuanto a lo que concierne a los almorávides, Alá sabe que jamás tuve la intención de disuadirlos de la Guerra Santa ni de hacer alianza con nadie en contra de ellos ni tuve ninguna de esas malas intenciones que se me imputan…; puesto que vi la situación mal e insegura, me dije: mientras permanezcan los dos bandos (cristianos y almorávides) debo temer una ofensiva que barra con la ciudad…» [43] . La amargura de 'Abd Allāh tiene como blanco principal a *Amir alMu'minīn* [I] , el almorávide quien, como el resto de los príncipes musulmanes, quería logros territoriales, por lo que aspiraba a arrojarlo de su reino. Éste culpa a los almorávides de haber abandonado al-Andalus en los momentos críticos, luego de las campañas de

Zalāga y Alego, dejando abandonados a los musulmanes a la buena voluntad de Alfonso VI a pesar que de sus gargantas asomaban los gritos de Guerra Santa: «Exigimos del emir de los musulmanes que nos deje fuerzas militares para resguardo de al-Andalus por temor de la venganza del rey cristiano que nos ataque y se vengue de nosotros… y que no tengamos fuerzas para defendernos. El emir nos respondió: "Mejorad vuestros propósitos y podrán superar a los cristianos", y no nos dejó resguardo» [44] . Frente al cinismo de la respuesta almorávide, no le quedó sino pactar con los cristianos. Para que no se rebelen los extremistas de entre su gente, pagó el tributo a Alfonso de su tesoro personal sin exigir nuevos impuestos a sus súbditos. ʻAbd Allāh hace desesperados esfuerzos por conservar una imagen digna de sí mismo y de su dinastía en medio de las circunstancias en que se ve envuelto. Frente a las acusaciones que le hicieran, tanto los príncipes andaluces como los almorávides, éste declara estar limpio de culpa frente a Alá y no tendrá que dar cuenta de esos hechos el día del juicio y cuando se encuentre con ellos en el cielo les echará en cara esas acusaciones [45] . Las imágenes de los musulmanes andaluces, tal como aparecen en las memorias de ʻAbd Allāh, son casi totalmente negativas; esto es cierto con respecto a todos los grupos étnicos que habitan allí, y se comprende teniendo en cuenta su concepto étnico decisivo, según señalizamos. Los taifas en general son descritos como «malvados y pecadores», mientras que frente a ellos los guerreros bereberes *Ṣanhāŷa* son elogiados sin reservas.

Su punto de vista con respecto a los Ṣaqālibae, el eunuco de procedencia eslava, queda aclarado al describir a a-Zuhayr, príncipe de Almería: «Alá quiso su exterminio y la pérdida de toda su raza eunuca». A-Zuhayr es concebido como un incapaz, estúpido e ignorante. Antes de la batalla de Alpuente, Badis, abuelo de ʻAbd Allāh, vio que «los álamos son como los eu-

nucos, que no dan frutos ni tienen ramas en las que crezcan las hojas. En el estado en que están los eunucos, no hay duda que los vencerás» [46] . La crítica de ʻAbd Allāh alcanza aun a aquellos a quienes sus antepasados recuerdan como héroes. Ibn ʻAmir, nieto de al-Manṣūr, es concebido con rigor por sus relaciones con los catalanes y con Alfonso VI, porque sus acciones causaron daño a los musulmanes y por haber sido quien incitó al rey cristiano a tomar Granada, asegurándole que estaba a punto como fruta madura, lo cual «despertó violenta ambición en los cristianos» [47] . La destrucción de al-Andalus, de acuerdo con la concepción del rey de Granada, sería consecuencia del comportamiento traicionero de los príncipes de las taifas como el rey de Dania, que «se dejó corromper —de acuerdo a la concepción de ʻAbd Allāh— por su ambición desmedida de nuevos territorios, dejó de participar en la Guerra Santa contra los cristianos y, queriendo a toda costa apoderarse de Valencia, pagó por ella mucho dinero a Alfonso». Con acusaciones parecidas ataca a su hermano Tamīm, príncipe de Málaga. Éstos, según ʻAbd Allāh, merecen el veredicto de los sabios, que condenaron a los rebeldes a ser crucificados, y amputándoles manos y pies, porque no puede medirse el daño que causaron al Islam [48] .

Frente a la absoluta negación de los reyes de las taifas, ʻAbd Allāh trata de presentar una imagen más compleja de los almorávides, ya que estando prisionero de ellos escribió sus memorias. La suavización de la imagen se hace por medios técnicos, sin tocar el contenido, como por ejemplo agregando la bendición «Recordados sean de Alá» después de mencionarlos. Las acusaciones que les lanza no son directas ni violentas, se desprenden de frases como: «Mi situación era satisfactoria hasta que llegaron los almorávides» [49] . Al principio consideró la intervención de los almorávides como un «buen signo de Alá»,

sobre todo por su proximidad étnica con ellos; a su llegada se difundieron rumores en al-Andalus sobre su justicia en el poder, ya que se ha bían asegurado un lugar el día del juicio final. Mas, frente a las esperanzas renacidas, la realidad que muestra la obra de ʻAbd Allāh es completamente distinta. Los almorávides, que habían venido para cumplir la Guerra Santa, se negaron a ayudar a las taifas contra los cristianos [50] , viéndose entonces que su verdadera meta era dominar a las taifas incitando a sus príncipes uno contra otro y llevándolos, como en el caso de ʻAbd Abbad, al extremo de tener que pedir socorro a Alfonso VI. Inmediatamente los almorávides lo acusaron de haberse aliado con el enemigo, valiéndose de la acusación como justificativo para derrocarlo. Identificándose enteramente con Ibn ʻAbbad, ʻAbd Allāh repite sus palabras de excusa ante el gobernante almorávide: «Si lo hubieras hecho antes que invadieras mi país, merecería tu condena; pero después de comprender que lo que querías era mi vida, tuve que volverme obligado por la necesidad hacia ese lado, aunque me agregara un solo día más de vida…» [51] . En otros lugares los almorávides ni siquiera buscaron pretextos, sino que atacaron a las taifas directa mente (como Córdoba, Sevilla, Carmona, Ronda, etc.). Para ʻAbd Allāh, los que se opusieron a los almorávides eran héroes, como al-Mu'tāmid, príncipe de Sevilla, aconsejando a su hijo: «No temas, que la muerte es más liviana que la humillación; el sultán no tiene dónde ir sino de su palacio a la tumba» [52] . De los escritos de ʻAbd Allāh se infiere que la conquista de al-Andalus por los almorávides no difería en última instancia de la conquista hecha por cualquier ejército extranjero. Los mismos comandantes almorávi des lo decían: «Nos enfrentamos tal como lo hubieran hecho los cristianos.» En esas ciudades, conquistadas por la fuerza, los almorávides cometieron crueldades no sólo con los combatientes, sino también con las mujeres y

los niños [53] .

En la descripción de la conquista de Granada la imagen de los invasores nordafricanos es peor. Son presentados como falsos de conciencia, astutos y ultrajando hasta lo más bajo al rey legítimo. Pese a que ʻAbd Allāh trata de contenerse en sus expresiones, para no poner al descubierto sus sentimientos, se perciben de todos modos entre líneas y hasta con toda claridad. Por otra parte, a pesar de la brutalidad de los conquistadores, que vieron en la toma de Granada un parangón al enfrentamiento con Alfonso VI, ʻAbd Allāh descarta completamente una posible colaboración militar con los cristianos contra el invasor berebere por motivos prácticos y por principios morales: «Me es imposible acudir a los cristianos, pues esto sería un perjuicio para la religión, y si lo llegan a saber en mi corte, mis hombres serían los primeros en querer matarme, aun antes de que lo hicieran los almorávides» [54] . Se entiende que el perjuicio a la religión es sólo una manera de hablar, de los dientes para fuera, por la fraternidad general de los musulmanes, pero cuando encontró indispensable hacerlo no vaciló en colaborar con los cristianos. Sus verdaderas dudas (que se revelaron justificadas) eran por los sabios religiosos y por los hombres de su corte que esperaban salir gananciosos con su caída, y cuya traición fue aprovechada por el emir almorávide cuando conquistó Granada.

4. *Los de tez clara frente a los morenos*

Información sobre la violenta hostilidad, por causas étnicas, entre los diversos elementos de la sociedad andaluza y su influencia en la conformación de la autoimagen musulmana, en esa época de crisis, puede obtenerse en otras fuentes, fuera de las crónicas. Una de ellas es el intercambio de cartas entre los andaluces no árabes (*aʻŷām*) y los de ese origen. Estas cartas

son escasas; las del muladí Ibn Garsiya y las de quienes le respondieron [55] . Ibn Garsiya, como revela su nombre, era hijo de un siervo vasco convertido al islamismo y vivió en la corte de los dominadores Saqalibis de Dania. La carta de elogio a los que no son árabes la escribió como respuesta a las loas del poeta árabe Abū ʻAbd ʻAllāh al-Kaisi, poeta de la corte de Almería. Sobre cuatro afirmaciones basaba Ibn Garsiya su demostración de la superioridad de los *aʻŷām* . El primero y más sobresaliente, «el racial». La raza se afirma en virtud de cualidades fisiológicas. Para él, el color claro de los que no son árabes es una ventaja sobre el moreno de aquéllos. El color claro tiene sus virtudes, y los morenos sufren de los defectos provenientes del color oscuro. Hasta tal punto está imbuido por la idea racista, que incluye a los coptos con los árabes, a pesar de ser éstos cristianos. A su teoría racista añade Ibn Garsiya el origen genealógico histórico. En sus opiniones hay un retorno a las que se encuentran en la Crónica Profética cristiana, de la época de Alfonso III, contra los sarracenos que decían descender de Sara, la señora, mientras que ellos se consideraban hijos de Agar, la sierva, «vuestra madre fue la sierva de la nuestra». En el sentido de origen étnico, se parece el orgullo de los cristianos al de los *aʻŷām* , frente al origen inferior de los árabes. Ibn Garsiya exagera en su cálculo histórico en favor de los «bellos rubios que no son árabes» y considera que ése es el motivo de que los árabes, hijos de Agar, sean los siervos y esclavos de los *aʻŷām* , mientras que éstos, en su generosidad, los sacaron de la esclavitud y les dieron la libertad. El concepto *aʻŷām* adquiere en la carta de Ibn Garsiya un significado nuevo, distinto del que tenía, que era negativo hasta la distorsión y se empleaba en los escritos musulmanes. Con ese nombre éste llama a sus antecesores *hijos de Sara* para resaltar su origen superior frente al inferior de los árabes que convivían en campamentos con «pros-

titutas». O sea, que si Sara simboliza a los *aʿŷām* , las prostitutas simbolizan a los árabes. Los de su raza, los rubios, son puros y maravillosos, como los hijos de Abraham deben serlo. La verdad es que tienen relación consanguínea con los árabes; sin embargo, los hijos de Ismael y la sierva son inferiores [56] .

El problema principal de las descripciones raciales extremistas era explicar el hecho de que el profeta Mahoma fuera justamente del mismo origen que esos árabes inferiores. La explicación de Ibn Garsiya comienza con un violento ataque contra los árabes, que antes del Islam profesaban una horrible religión pagana, mientras que los de su raza creían en la trinidad y la cruz, mucho más moderados. Mahoma llegó de entre los árabes como si fuera una paradoja: el oro se encuentra en el lodo; el misk, dulce aroma que es parte de la sangre del ciervo y las dulces gotas se extraen de cueros malolientes [57] . Junto a las ventajas raciales y étnicas de los *aʿŷām* y los muladíes, Ibn Garsiya señala la superioridad de los de su origen como bravos luchadores y excelentes jinetes para quienes el combate es su ideal máximo [58] .

El polemista vasco emplea una escala de valores sociales aceptada en general entre los árabes para demostrar su superioridad. Para Ibn Garsiya la ventaja de los *aʿŷām* sobre los árabes resalta también en el campo espiritual; fueron los primeros en destacarse en las ciencias de toda índole: filosofía, lógica, música, matemáticas, geografía, poesía, y hasta demostraron talento para las ciencias religiosas, mientras que los árabes se limitaron sólo a la cría de camellos. La carta de respuesta de Ibn Man Allāh al-Qarawī († 1099) trata de rebatir a Ibn Garsiya con sus propios argumentos, demostrando lo contrario, la superioridad de la raza árabe frente a todos los que no pertenecen a ella. Para sostenerlo se basa en la afirmación de que ésta es una

raza elegida, ya que de ella, dice al-Qarawī, nació el Islam y de los árabes pasó a las demás razas. Éstos fueron los que les dieron a los conversos al Islam una religión, una lengua y una cultura, y paradójicamente éstos son quienes emplean todos esos dones para atacarlos (a los árabes) [59] . También los puntos de vista de al-Qarawī se basan en conceptos de pureza racial: Alá preservó sobre la tierra las virtudes y linajes puros para que de ellos nacieran su elegido: el profeta. Más aún, la superioridad árabe no sólo está señalada en la elección del origen de Mahoma, sino que ellos eran superiores aun antes de su nacimiento [60] .

La pureza de la raza árabe les proporcionó las virtudes superiores que tienen; por ejemplo, son excelentes jinetes; la equitación es uno de los más altos valores del hombre árabe, hasta el punto de que los nombres de sus caballos son más célebres que los nombres de los reyes de los «no árabes»; en cuanto a los hombres no árabes, son decididamente afeminados: «su piel es fina, su pecho lleno, sus mejillas rosadas, rasados y sin barba, se besan en la boca». La superioridad árabe se manifiesta también en su idioma, que es el más perfecto de cuantos existen, mientras que los otros son vulgares dialectos. Los árabes son puros porque cuidan de la circuncisión y de la ablución corporal, mientras que los demás son sucios, porquerizos y comedores de gatos [61] . Al-Qarawī admite el talento de sus rivales para las ciencias, pero agrega que mientras los árabes revelaron su capacidad para las ciencias religiosas, los *a'ŷām* se dedicaron a cuestiones estériles [62] .

Se infiere de este complejo de imágenes la autoimagen colectiva de los grupos foráneos tal como aparecen en los trabajos que hemos analizado en este capítulo: surge el cuadro de un sistema que se basa en el etnocentrismo, que relega a veces el

criterio religioso a un rincón. Ésa es la línea dominante en la obra de Ibn a-Dala', en las memorias de 'Abd Allāh de Granada y de la polémica entre Ibn Garsiya con al-Qarawī y otros árabes. De aquí que los signos que señalamos en el análisis de la imagen de la época formativa testimonian el desgarramiento étnico del Islam andaluz, siendo características de las imágenes y la mentalidad de la época en que terminó la existencia independiente de las taifas y comenzó el dominio almorávide en al-Andalus. La conclusión que de ello se infiere es que la división de las diversas comunidades, de acuerdo a una escala de rechazo —aceptación u hostilidad—, no se realiza por el parámetro religioso, sino que es mucho más complejo y en su mayor parte no son justamente los cristianos los considerados com los más negativos en esa escala. Encontramos en la crónica de los príncipes de las taifas y en la obra de Ibn a-Dala' imágenes moderadas de los cristianos. En las memorias de 'Abd Allāh las imágenes son ambivalentes y las más relevantes suelen ser más moderadas *por comparación con las otras comunidades* . Anteceden a los cristianos en el aspecto negativo: los judíos [II] , los saqalibes y en ciertos terrenos los almorávides. En la carta polémica de Ibn Garsiya encontramos justamente autoalabanzas en el origen étnico que se relaciona con el cristianismo español y una terminante negación para los musulmanes de origen árabe. Tal mentalidad, que surge de ese complejo de imágenes, cuesta asimilarla al concepto de Guerra Santa anticristiana y en verdad que de ella casi no encontramos expresiones. Podemos señalar entonces un descenso significativo en el sentimiento y conciencia de Guerra Santa en al-Andalus. Sin duda hubo círculos en los que existía una conciencia beligerante en al-Andalus de entonces, sobre todo entre los sabios religiosos, quienes unieron su destino a los almorávides, y tal vez en las capas más bajas de la sociedad musulmana, ligadas más estrechamente

con los líderes religiosos. Sobre la existencia de concepciones pro Guerra Santa en el seno de los círculos religiosos están los testimonios de Ibn Bassām, en sus descripciones de las caídas de Toledo y Valencia, y en ʻAlqama, así como en el intercambio de correspondencia entre los sabios religiosos en al-Andalus y los dominadores almorávides [63] .

Sin embargo, tal concepto belicioso era extraño a los círculos andaluces sociopolíticos a que se referían las crónicas; para ellos la conquista almorávide era un desastre, tal vez peor que vivir bajo la égida de la monarquía cristiano-española.

De la comparación entre la autoimagen cristiano-española y la musulmano-andaluza surgen revelaciones ilustrativas que tal vez ayuden a comprender mejor la continuidad de la existencia de las dos comunidades sobre el suelo español. En la toma de conciencia cristiana se produjo una gran consolidación. Pese a las amargas divergencias entre los distintos reinos cristianos, todos presentan fundamentos comunes: la unidad española, una tradición antigua común a todos (principalmente visigoda), los mitos de Pelayo y sobre todo la figura sobrenatural, alrededor de la cual se cristalizó el sentimiento hispánico, Santiago de Compostela. No cabe duda que ése fue un período básico para la cristalización de la toma de conciencia nacional que se fue fortaleciendo a lo largo del siglo XII .

Por supuesto que debemos ser prudentes ante esa conclusión, pues todo ese complejo se basa en autoimágenes, sobre todo de las crónicas de Castilla y de León. No obran en nuestro poder crónicas de otros reinos donde podamos informarnos acerca de las concepciones que existían en aquellas partes de la España cristiana. Los castellanos se consideraban los representantes de la concepción de unidad hispánica: esto se expresa claramente en las crónicas de ese reino, tanto en lo que respec-

ta a la autoimagen como en la imagen negativa de todos los que pusieran en tela de juicio el derecho legítimo de éstos en encabezar el movimiento hispánico. En la conciencia nacional de al-Andalus se produjo una desintegración, originada en las diferencias étnicas de los componentes de esa sociedad. El Islam ya no representaba la suficiente fuerza como para ligarlos y conseguir la unificación e identificación de intereses. La continuidad de su existencia social le fue impuesta por los invasores norteafricanos, los almorávides, quienes despertaron sentimientos de aversión en el seno de importantes círculos sociales en al-Andalus, árabes, muladíes y bereberes, conjuntamente. Mientras que la toma de conciencia nacional española sobrepasó los límites del común denominador religioso, la conciencia de unidad andaluza no rebasó el terreno religioso. A pesar de que se encuentren en ciertas manifestaciones de elogios y alabanzas, las divisiones étnicas en al-Andalus eran tan altas que no permitieron que la autoimagen se transformara en una conciencia nacional común. A la par que la noción «Hispania» se fortalecía más y más entre los españoles cristianos, entre los musulmanes, en cambio, el concepto de patria en al-Andalus no llegaba más que a la conciencia de servir a la difusión del Islam [64] .

La diferencia de estas concepciones se expresa también en el lenguaje: en las crónicas cristianas España es llamada a menudo «patria»; en cambio, en las musulmanas, se emplea la expresión tradicional de «país» o «tierra».

NOTAS AL CAPÍTULO III

[1] Ibn ʻId-ārī al-Marākušī, *Kitāb al-bayān al-mugrib fī ajbār mulūk al-Andalus wa al-Magreb* , Beirut (s. a.) t. III, pp. 289-316.

[2] Los manuscritos fueron descubiertos en varias etapas por E. Lévi-Provençal, quien los publicó: «Les mémoires de ʻAbd Allāh az-Zīrī, dernier Ziride de Grenade, texte arabe et traduction», *Al-Andalus* , vol. IIi (1935), pp. 233-244; vol. IV (1936), pp. 29-145.

Se publicaron en un solo volumen los siguientes trabajos:

ʻAbd Allāh ben Buluggin, *Kitāb al-tibyān, Les «Mémoires» de ʻAbd Allāh, dernier roi Ziride de Grenade (V-XI siècle)* , texte arabe publié d'après l'unicum de Fez par E. Levi-Provençal, Cairo, 1955. Justamente al tiempo de preparar este libro para su impresión apareció la última edición corregida y traducida al español de *El siglo XI en primera persona. Las memorias de ʻAbd Allāh, último rey rīzī de Granada destronado por los almorávides (1090)* . Traducido con introducción y notas por Lévi-Provençal y E. García Gómez, 1980.

La obra que abarca más que toda otra la historia de la dinastía zīrī en Granada, cuya fuente informativa principal ha sido las «Memorias», es la monografía: A. Handler, *The Zirids of Granada* , University of Miami 1974. Véase principalmente pp. 158161, a pesar de que el autor no utilizó completamente esta fuente. Hay que señalar también la obra de H. R. Idris, «Les Zirides d'Espagne», *Al-Andalus* , vol. 29 (1964), pp. 39-145.

[3] Ah≥mad ben ʻUmar ben Anas al ʻUḏ-ārī al-maʻrūf bī ben a-Dalā', *Nuṣūṣ ʻan al-Andalus min Kitāb tarṣīj al-ajbār wa-tanwī ʻal-a-tār* , Madrid, 1965.

[4] Ibn Baškawāl, *Kitāb a-Ṣila* , Cairo, 1960, t. I, pp. 66-67, núm. 141.

[5] Ibn a-Dalā, p. 10; lo mismo con respecto a Zaragoza, p. 21;

Sevilla, p. 95.

[6] *Ibíd.* , p. 28.

[7] *Ibíd.* , pp. 74-80; 6. La ocupación de concordar los calendarios era frecuente en la España musulmana de los siglos x y xi . Encontramos esto ya en las crónicas de épocas anteriores. Sobre este punto véase en especial: *Le Calendrier de Cordoue* , publié par R. Dozy, nouvelle édition, por Ch. Pellat, Leiden, E. J. Brill, 1961. Es una obra redactada por un musulmán, en la segunda mitad del siglo x , con el nombre de *Kitāb al-anwā'* , siendo traducida al latín al poco tiempo con el nombre del *Liber Anoe* ; con un tratado del tiempo en sentido astronómico, data de días y noches, clima, festividades cristianas y aspectos agrícolas. El texto árabe emplea para la división del año el calendario cristiano.

[8] Acerca del problema de las fuentes musulmanas que tratan sobre la lucha con el Cid escritas en su tiempo, véase: R. Dozy, «Le Cid, textes et résultats nouveaux», *Recherches* , t. I, pp. 320-706; E. Lévi-Provençal, «La prise de Valence par le Cid d'après les sources musulmanes et l'original arabe de la "Crónica General de España"», en *Islam d'Occident* , pp. 189-238. R. Menéndez Pidal, *La España del Cid* , t. II, pp. 886-906; 977-981.

[9] *Al-bayān al-mugrib* , t. III, p. 305.

[10] Dozy, *Recherches* , t. II, p. 336.

[11] Por ejemplo, Ibn a-Dalā', en la descripción de la lucha con los cristianos de Pamplona: «Hasta que irrumpió en Pamplona cayendo sobre sus habitantes… era superior el número de los cristianos a sus soldados», y repite, pp. 42-43, en la descripción de la lucha con los cristianos en la zona de Zaragoza; lo mismo en sus relatos de las irrupciones de al-Manṣūr contra los cristianos: pp. 74-80.

[12] *Ibíd.* , pp. 37-51.

[13] *Ibíd.* , p. 29.

[14] *Ibíd.* , pp. 38, 39, 40.

[15] *Ibíd.* , p. 88.

[16] Dozy, *Recherches* , t. II, pp. 333, 334, 335, 336.

[17] *Ibíd.* , p. 338.

[18] *Ibíd.* , p. 339.

[19] Comandante en los tiempos de Mu'awiya, quien condujo las campañas en India, Samarkanda, y fue nombrado finalmente gobernador Jorāsān, *E. I.* , vol. III, pp. 640-641; Dozy, *Recherches* II, p. 340.

[20] *Ibíd.* , p. 341.

[21] *Kitā al-tibyān* , p. 320.

[22] Sobre la moderación de Alfonso VI en la conquista de Toledo véase *ibíd* ., p. 323. Con respecto al comportamiento de Bernardo, el francés, Rodericus Ximenius de Rada, *De Rebus Hispania* , libr. VI, cap. XXIV. En cuanto a Ibn Bassām, éste declara que Alfonso VI, que permitió al principio a los musulmanes el uso de la mezquita central, se retractó, confiscándola. Para el análisis de las posiciones según fuentes musulmanas diversas, véase: R. Menéndez Pidal y E. García Gómez, «El conde mozárabe Sisnando Davidiz», *op. cit.*

[23] *Al-Andalus* , t. III, p. 320.

R. Menéndez Pidal, «El conde mozárabe», *op. cit.* ; para el estudio de la personalidad de Sisnando y de sus hechos: *La España del Cid, op. cit.* , pp. 212, 216-217, 258-259, 300, 305-307, 346, 747-749.

[24] *Al-Andalus* , t. III, pp. 321-322.

[25] *Ibíd.* , p. 336.

[26] *Ibíd.* , pp. 325-326.

[27] *Ibíd.* , p. 152.

[28] *Ibíd.* , vol. IV, p. 92.

[29] *Ibíd.* , col. III, pp. 321-322.

[30] Ibn a-Dalā', p. 57.

[31] *Ibíd.* , pp. 3-11, 88, 93, 103-104.

«Wa-lamā tamāyazat al-qabā'il». Ibíd. , p. 104.

[32] *Al-bayān al-mugrib* , t. III, p. 305.

[33] *Ibíd.* , p. 305. En las fuentes musulmanas que tenemos a nuestra disposición aparecen expresiones de dolor por la caída de Valencia, a veces más agudas que las que causara la caída de Toledo. J. Ribera intentó devolver la transcripción árabe de una poesía elegíaca del poeta musulmán sobre la caída de la ciudad en manos de los cristianos. La elegía se conserva en transcripción romance y se encuentra en «P. C. G.». La poesía comienza así: «Valencia, te viene un gran infortunio.» Véase: R. Menéndez Pidal, «Sobre Aluacaxi y la elegía árabe de Valencia», extractos del homenaje a don Francisco Codera, mayo 1904, pp. 393-409. Véase también la elegía de Abū Isḥāq ben jafāyā citada por Ibn Bassām, R. Dozy, *Recherches* II, p. 23.

[34] Este párrafo de la obra de 'Alqama fue causa de divergencias en la valorización del carácter y la figura del Cid; aquí se revela como un militar cruel, frente a la defensa absoluta que hace de él Menéndez Pidal en su libro *La España del Cid* , t. II, pp. 593-605. Véase la posición crítica de Lévi-Provençal, «Le Cid de l'Histoire», *Islam d'Occident, op. cit.* , p. 179.

[35] *Kitāb al-tibyān* , p. 14.

[36] *Ibíd.* , p. 15.

[37] *Ibíd.* , pp. 17-18.

[38] *Ibíd.* , p. 21.

[39] *Al-Andalus* , vol. VI, p. 8.

[40] *Ibíd.* , p. 7.

[41] *Ibíd.* , vol. III, p. 277.

[42] *Ibíd.* , vol. IV, p. 89.

[43] *Ibíd.* , p. 88.

[44] *Ibíd.* , p. 89.

[45] *Ibíd.* , p. 93. Una de las más graves críticas a la política de ʻAbd Allāh por su colaboración con los cristianos para salvar a su reino proviene del poeta satírico a-Samsari, quien fue desterrado de Granada por el rey refugiándose en Almería. En una poesía el poeta se burla de ʻAbd Allāh, quien se cree muy inteligente cuando no es sino un siervo de Alfonso VI y de los cristianos. La poesía figura originalmente en la obra de Ibn ʻIḏārī, y fue publicada por Lévi-Provençal, *Al-Andalus* , vol. IV, p. 125 (1936), traducida en francés, *ibíd.* , vol. III (1935), pp. 259-260, n. 60.

[46] *Al-Andalus* , vol. VI, p. 13.

[47] *Ibíd.* , vol. III, pp. 320-322.

[48] *Ibíd.* , pp. 323, 335, 337.

[49] *Ibíd.* , p. 336.

[50] Por ejemplo, abstenerse de prevenir a al-Muʻtamid, príncipe de Sevilla, *Al-Andalus* , vol. IV, p. 93; el abandono de al-Andalus luego de las campañas de Zallāqa y Aledo. *Ibíd.* , p. 89.

[51] Ibn ʻAbbād acusó al emir almorávide: «No hay duda de que queréis apoderaos de mi país. Entiendo que no os satisfacéis con Granada sin tener el resto de al-Andalus», *Al-Andalus* , vol. IV, p. 43. Después que el emir almorávide impuso condiciones inaceptables para que Ibn ʻAbbād permaneciera, concluye ʻAbd Allāh el caso: «Sabiendo que no puede cumplirlo, supo Ibn ʻAbbād que, hiciera lo que hiciera, el emir ya había decidido su destino.» Y luego que todos los taifas le volvieron la espalda por temor a los peligros, se dirigió a Alfonso VI.

[52] *Ibíd.* , p. 44.

[53] *Ibíd* .

[54] *Kitāb al-tibyān* , p. 184.

[55] Un primer análisis de estas cartas: I. Goldziher, «Die -Šuūbijja Unter den Muhammedanern in Spanien». *Zeitschrift*

der deutschen Morgenländischen Gesellschaft , vol. 53 (1889), pp. 601-620. Publicación árabe de la correspondencia de Ibn Garsiya con sus respuestas: *Nawādir al-majṭūṭāt, al-maŷmūʿa, a-ṯāliṯa* , Cairo, 1953, ed. ʿAbd a-Salām Hārūn, pp. 229-330. Investigación y traducción al inglés de las cartas: J. T. Monroe: *The Shu ʿūbiyya in Al-Andalus* , Berkeley, 1970.

[56] *Nawādir al-majṭūṭāt* , pp. 247-249. En un ensayo anterior a la traducción inglesa de las cartas, Monroe considera que «tras la propaganda racista en sus ataques, se ocultaba una más sutil rivalidad de intereses comerciales internacionales de Dania y los puertos orientales de al-Andalus y los intereses de Córdoba» (p. 13). Fortaleciendo su afirmación de que el verdadero conflicto no era racial, sino de clases, expone Monroe ejemplos de personalidades que defendían a los árabes sin serlo ellos mismos, como Ibn Ḥazm. No acepto este punto de vista, puesto que pueden encontrarse casos en los cuales individuos de una minoría se identifican con la mayoría gobernante. A veces la adhesión de una minoría defendiendo a los dominadores sobrepasa a la que demostraban consigo mismos (por ejemplo, la violenta polémica entre el converso al judaísmo Bodo-Eliezer y el cristiano Alvaro, de origen judío). En cuanto al conflicto de clases, no hay ni sombra de ello en las cartas que obran en nuestro poder. Ibn Garsiya no declara ser partícipe por completo de la cultura árabe, como pretende Moroe, sino más aún, éste afirma la superioridad de su raza sobre los de esa cultura. Monroe mismo adjudica la fecha de 1051-71 a las cartas de Ibn Garsiya. En esa época gobernaba Daniaʿ Alī ben Muŷahīd, quien estaba embebido de la cultura cristiano-italiana luego de haber vivido prisionero con su madre cristiana durante diecisiete años. Es probable que el acerbo ataque a los árabes haya sido bajo su inspiración.

[57] *Nawādir al-majṭūṭāt* , p. 252.

[58] *Ibíd.* , pp. 247-249, 253.

[59] *Ibíd.* , p. 310.

[60] *Ibíd.* , pp. 310, 312.

[61] *Ibíd.* , pp. 310-312.

[62] *Ibíd.* , pp. 325-326.

[63] Instituto de Estudios Islámicos de Madrid, Mans., p. 24, Rasā'il murābitiya wamuwaḥidiya.

[64] J. A. Maravall, *El concepto de España* , esp. caps. 6, 9.

[I] Comandante de los creyentes.

[II] La imagen del judío en las crónicas cristianas y musulmanas no es el tema del presente trabajo y tengo la intención de dedicarle una obra especial. Con todo hay que sñalar que la imagen de los judíos en la obra de 'Abd Allāh es la más negativa de entre todas las otras comunidades religiosas o étnicas. La obra se caracteriza por su posición antijudía extrema. Esto se manifiesta no sólo en las partes históricas de la obra, en la que acusa a los judíos y particularmente a Yehosef ben Samuel ben Nagralla del envenenamiento de su padre y de ser éstos los responsables de la situación política de Granada, sino en la parte de la obra que simboliza la «parte científica». Las «pruebas científicas» antijudías de la obra de 'Abd Allāh son tomadas de la astrología. Las cualidades repugnantes de los judíos vienen, por tanto, de un factor permanente —la estrella del judaísmo—, y éstas no pueden cambiar o mejorar. «¿No dicen los judíos que son Saturninos? No hay duda del hecho, ya que fijaron el sábado, que es el día de Saturno, como el día de descanso. Y su carácter se ajusta a lo que muestra Saturno: avaricia, sordidez, ruindad, engaño y traición» (*Kitāb a-tibyān* , p. 188).

TERCERA PARTE

I
«QUIEN CREA A LOS SARRACENOS...»

La batalla de las Navas de Tolosa (1212) podría servir de punto de referencia principal para seguir el desarrollo de las imágenes en las crónicas cristianas del período que va desde el dominio de los almohades en al-Andalus, a mediados del siglo XII , hasta el término de la Gran Reconquista, al cabo de cien años; ya como consecuencia de esta campaña se inclinó en forma decisiva la balanza política y militar en favor de los cristianos. Esa batalla fue del tipo de acontecimientos cuya poderosa influencia es tal que provocan un cambio en las concepciones y en las imágenes. Lamentablemente, de todo ese período, desde el ascenso de los almohades hasta el episodio de las Navas de Tolosa, no han quedado sino dos crónicas cristianas, la *Villarense* y la *Najerense* , y aun éstas muy reducidas en su contenido. Debemos, por lo tanto, concentrarnos en este estudio a la época posterior a tal batalla. En este capítulo se analizarán las imágenes de la época, llamada por la historiografía moderna la Gran Reconquista, comparándolas con las concepciones de imágenes que encontramos en la época anterior.

En el prefacio de la última edición de la Crónica de Nájera determinó su redactor, Ubieto Arteta, que ésta ha sido redactada entre los años 1152-1157, e identifica al autor con un monje de la Orden de Cluny, de origen al parecer francés, pero que actuara en el convento de Nájera. Este convento fue donado por Alfonso VI [1] a los monjes de la orden francesa, en el año 1079. Ubieto Arteta supone que los continuos errores de la crónica tienen como causante el extranjerismo del monje. La crónica está construida como un mosaico de textos históricos anteriores que ya fueron interpretados y adopta los mismos criterios convencionales sobre las imágenes que aparecieran en

esas mismas obras.

La segunda crónica es aún más reducida en su aporte a la descripción de las imágenes que presenta, de la segunda mitad del siglo XII . El texto es en total breve y sólo dedica escasas páginas a la historia española [2] . Su importancia estriba en el hecho de ser de los primeros textos redactados en lengua española de la Edad Media. M. Serrano y Sanz, que investigó la crónica y la hizo publicar, fijó la fecha de su redacción en los principios del siglo XIII , y la prueba concreta de no ser posterior a tal fecha reside en el hecho de que un acontecimiento tan importante como la batalla de las Navas de Tolosa no es recordado en la crónica.

1. *Luchar tanto contra los cristianos como contra los musulmanes*

La Crónica de Nájera persiste en los conceptos convencionales de los musulmanes, que son los mismos que encontramos en las crónicas cristianas anteriores. De ellas ésta copia párrafos abundantes sin cambiar casi el texto [3] . Mas, frente a la rutina continuista en lo que respecta a las concepciones, la crónica ofrece renovaciones interesantes en lo que se refiere a la autoimagen del español. En esta crónica se relata por vez primera acerca de los juicios por medio del duelo entre caballeros y la prueba del fuego, realizados por orden del rey Alfonso VI, para decidir entre la liturgia mozárabe y la romana. El cronista, que apoya terminantemente la fe popular, expresa su profunda oposición al rey Alfonso VI, a la Iglesia católica y a la liturgia romana conjuntamente, celebra el triunfo del caballero castellano que representa la liturgia mozárabe y que venciera al caballero del rey, representante de la liturgia romana. Aún agrega la crónica que cuando el rey se decidió por la prueba del fuego, el libro de la liturgia española se salvó de las llamas, mientras que el libro romano fue consumido por el fuego. Cuando el rey,

colérico, vio que su parecer no era acatado, pateó el libro de liturgia español, lanzándolo al fuego, exclamando: «Las leyes deben rendirse ante el deseo de los reyes» [4] . A primera vista parece extraño que un monje de Cluny, de origen francés, presente una versión tan osada, puede decirse, de los sentimientos separatistas españoles, frente a la tendencia de uniformidad en el marco de la Iglesia católica, a la cual aspiraban en común el pasado, los cluniacenses y Alfonso VI. Sin embargo, no hay que olvidar que no se trata de una primera manifestación de identificación de un monje de Cluny con la tradición popular española en contra de la imposición de una tendencia de uniformidad. Le precedió Robert, monje cluniacense, elegido por Hugo, a petición del rey Alfonso VI para dirigir el monasterio de Sahagún, con el propósito de adelantar las reformas en la Iglesia española. Robert actuó contra los que lo enviaran, apoyando con entusiasmo la liturgia mozárabe y oponiéndose enérgicamente a la romana. Su proceder recibió diversas interpretaciones por los historiadores [5] .

La versión de la Crónica de Nájera fortalece, precisamente, la tendencia que los investigadores, en su mayoría, han puesto en duda: la identificación del extranjero con las concepciones y mentalidad de los nativos, ya sea por el cálculo utilitarista o por una sensación instintiva de identificación sincera. La tradición popular que agrega la crónica, en el relato del juicio por el fuego, se convirtió en un factor importante para fortalecer la autoimagen colectiva de los españoles. Tal tradición, expuesta como vencedora en el juicio que triunfa sobre la tradición eclesiástica romana, fue lograda mucho después de haber sido tomada la decisión definitiva de consagrar la liturgia romana y extirpar la mozárabe.

La posición del autor contra Alfonso VI y su inclinación por

la tradición castellana adquieren mucho más interés en sus descripciones de las luchas fratricidas entre Sancho II, rey de Castilla y Alfonso VI, rey de León. El verdadero héroe de la historia es Rodrigo, el Cid; los altos méritos del caballero castellano son relatados con amplitud y su triunfo militar es explicado como poseedor de la gracia divina que Dios le concediera. Por el contrario, son escasas las líneas que dedica el autor al importante logro políticomilitar de esa época, la conquista de Toledo por Alfonso VI. En esta crónica, tanto como en las anteriores, está ligada una experiencia traumática que soportó la comunidad católica: la pasión carnal musulmana; el monje relata que Sancho García, conde de Castilla (995-1017), ofreció su hermana al poderoso señor musulmán al-Manṣūr, cuando atacaba el país con furor, para aplacar su furia. En este cuadro de entregar una virgen cristiana al musulmán feroz, hay algo de los ritos paganos primitivos, del sacrificio de mujeres a los dioses o a las fuerzas infernales para calmarlas [6] .

La pequeña crónica Villarense es aún más pobre que la de Nájera, tanto en estilo como en contenido; en su descripción de los musulmanes y su invasión de España [7] , puede reconocerse una posición casi neutral, evidenciando el autor, al mismo tiempo, una absoluta ignorancia en los terrenos que ya eran conocidos por cronología cristiana en las generaciones anteriores. Por ejemplo, entre los invasores musulmanes menciona nombres que jamás existieron, como el califa de Marruecos, que no es sino un producto de imaginación [8] . De lo escrito en ambas crónicas no se infiere que fueron escritas cuando la cristiandad española se enfrentaba con la dinastía de los almohades, definidos como los más duros e intransigentes de los grupos musulmanes que gobernaron al-Andalus. El testimonio de ambas crónicas es demasiado limitado para poder deducir con seguridad el tipo de mentalidad que regía en los reinos cristia-

nos durante ese período hasta la batalla de las Navas de Tolosa.

Una tendencia semejante a la que se encuentra en las crónicas podemos ver en dos convenios políticos de importancia, firmados entre el rey de Castilla y el de Aragón: el acuerdo Tudellén del año 1151 y el acuerdo Cazorla de 1179. En dichos acuerdos ambas partes acordaron sobre el reparto de la Península Ibérica entre ellos. La concepción para la obtención de tal finalidad está expresada claramente en el prólogo al comprometerse ambos reyes, con absoluta fidelidad y sin engaño, a prestarse recíprocamente ayuda militar: *contra cunctos homines christianos et sarracenos, et nominatim contra regem Navarre* [9] .

En esta frase, que expresa la declaración de intenciones de ambos reyes, no se hace distinción alguna entre una guerra llevada a cabo contra cristianos o contra musulmanes, refiriéndose tanto a unos como a otros como al impedimento sobre el que debe emplearse la fuerza militar para poder repartir el territorio ibérico entre estos dos reinos. En los acuerdos hay una declaración de propósitos y planes para la conquista de España, pero no es el caso de una guerra santa o de reconquista. Todo lo contrario, del acuerdo surge que se trata de una «guerra temporal» con la finalidad de ampliar los territorios de ambos reinos, guerra que no difiera en nada de las otras campañas llevadas a cabo entre otros reinos feudales durante la Edad Media. Más aún, de acuerdo al texto, ambos reyes ponen en el lugar de mayor importancia la guerra contra el reino cristiano de Navarra. Tal conclusión concuerda totalmente con el panorama de las imágenes que presentan parcialmente las crónicas de esa época.

2. *«Pro patria et fide mori»*

Tres obras históricas de gran importancia llegaron a nuestras manos de la pluma de autores que vivieron los grandes días

de la Gran Reconquista, o sea, durante el período que abarca desde la batalla de las Navas de Tolosa (1212) hasta la conquista de Sevilla (1248). La *Crónica latina de los reyes de Castilla* [10] , que finaliza su relato en los hechos de noviembre de 1236, fue redactada al parecer en las proximidades de esa fecha. No ha sido identificado con certeza el autor de la crónica, pero puede suponerse que se trata del obispo de una de las grandes ciudades de Castilla, y que está relacionado estrechamente con el papado. Según la crónica, el autor estuvo en Roma y participó en el IV Concilio de Letrán. Cabanes Pecourt, redactora de la versión que obra en nuestro poder, sugiere el nombre de Rodrigo Ximénez de Rada, arzobispo de Toledo, como el autor «casi seguro» de la crónica. Sin embargo, si se comparan las imágenes y los conceptos de la crónica con los que aparecen en otra obra, identificada ésta con certeza como perteneciente a Rodrigo Ximénez de Rada, no parece probable que ambas fueran producto del mismo autor.

Las imágenes que aparecen en la crónica que estamos tratando son «duras» y «cerradas», mientras que en sus otras obras históricas las imágenes son mucho más complejas. Los calificativos con que son llamados corrientemente los musulmanes en la Crónica de los reyes de Castilla son «bárbaros» o «sarracenos», mientras que Rodrigo los llama en general «árabes». Aunque no podemos indicar con seguridad quién es el autor de la crónica, se puede suponer que fuera un eclesiástico castellano de alto rango y que vivió durante el tiempo en que tuvieron lugar los acontecimientos relatados.

La segunda obra escrita también durante el período de la Gran Reconquista es la *Chronicon Mundi* de Lucas, obispo de Tuy [11] . En ella se incluye la historia española en la historia universal, detallando en particular el desarrollo de la Gran Re-

conquista. Durante veintiocho años Lucas fue canónigo en la iglesia de San Isidoro en León, hasta que fuera nombrado obispo de Tuy por el rey Fernando III. Pese a que el autor es de León, no adopta una posición anticastellana. Sus fuentes principales son: la crónica de Alfonso III, la *Silense* , la del obispo Pelayo y los testimonios recopilados por él mismo.

El autor de la tercera crónica, Rodrigo Ximénez de Rada, es tal vez el más sobresaliente de los historiadores españoles del siglo XIII . Entre sus escritos históricos analizaremos los dos que siguen a continuación, que se refieren directamente al tema que estudiamos: *Historia de rebus Hispaniae* , en la que el arzobispo de Toledo cuenta la historia de España desde sus orígenes hasta el término de la Gran Reconquista, finalizando la crónica en el año 1243; en la segunda obra, *Historia Arabum* , relata los orígenes del Islam, desde la aparición de Mahoma hasta sus días y, en el centro del relato, el dominio musulmán de España [12] .

La obra de Rodrigo puede ser considerada oficial, ya que fue escrita por mandato expreso del rey Fernando III. Rodrigo fue el historiador más culto y agudo de su generación, dejando en la sombra a sus predecesores. Los fragmentos de historia que recopiló de fuentes anteriores los combinó y adecuó en su relato verificándolos y confrontándolos con otras fuentes históricas, latinas y árabes. Rodrigo estudió Derecho en Bolonia, y Filosofía y Teología en París. En 1208 fue elegido para ponerse al frente de la Iglesia de España, al ser nombrado arzobispo de Toledo. Gracias a su elevado cargo, a su conocimiento de múltiples lenguas y a su gran talento, pudo actuar como conexión entre los reyes de León y de Castilla, y el papado y otros factores políticos europeos. Como representante de la Iglesia española tuvo parte importante en diversos acontecimientos eclesiásticos, como el IV Concilio de Letrán y, tal vez, en el Conci-

lio de Lyon en 1245. Un aspecto capital de la personalidad de Rodrigo se revela en su actuación intensiva en pro del avance de la Reconquista. Antes de la batalla de las Navas de Tolosa, salió hacia Roma y diversos reinos europeos para obtener el apoyo del papado para esta cruzada y organizar otros cruzados entre los países vecinos. En Toledo el arzobispo encabezó la campaña de organización de los miles de cruzados llegados para participar en la cruzada, siendo luego considerado uno de los jefes de la misma. En 1218 Rodrigo Ximénez de Rada organizó nuevamente a los cruzados en la campaña de todos los reyes de España contra Cáceres. Nuestro interés particular es analizar las imágenes y concepciones del hombre que tuvo tal actuación en la Reconquista, como observador, organizador y luchador [13] .

Las imágenes y las concepciones que manifiestan el espíritu cruzado, su mentalidad militante y la cristalización de una conciencia nacional española, que encontramos en forma muy limitada en las crónicas de la época anterior, se transforman en las bases que denominan las crónicas de nuestro estudio. Con todo, en éstas se encuentran concepciones nuevas por completo. El nuevo fundamento, cuya importancia sobrepasa a todos los demás y que expresa tales concepciones, junto con el fortalecimiento de la conciencia nacional patriótica y la mentalidad de lucha total contra el Islam, es la disposición y aun la ambición de morir por la patria y por la Iglesia. Si bien en textos anteriores encontramos patriotismo y disposición de luchar por la patria, sólo en esas crónicas de la primera mitad del siglo XIII aparecen esas posiciones por vez primera confiriendo el valor supremo al morir por la patria y la fe. Según este punto de vista, los patriotas y los fieles están obligados a preferir la muerte en el combate antes que caer como esclavos en manos del enemigo [14] .

La Crónica latina de los reyes de Castilla expresa este pensamiento por primera vez en su descripción de la preparación de los cruzados antes de la batalla de las Navas de Tolosa. De manera simbólica el autor determina la hora del despertar de los cristianos «después de medianoche, hora en que Cristo, a quien se han consagrado, resucitó triunfador de la muerte». Luego de celebrar la misa con todos sus detalles, se unieron con el cuerpo y la sangre de Jesús comulgando, tomaron el signo de la cruz y se apresuraron a enfrentar al enemigo «prestos a vencer o morir» [15] . La descripción, como un todo, está construida según el modelo de la *imitatio Christi* de los cruzados que conquistara numerosos fieles de Europa durante los siglos XI y XII , pero sin llegar aún a España. La idea cobra especial vigencia cuando la imputa a continuación al rey de Castilla, Alfonso VIII, y se hace uso corriente en el lenguaje de los caballeros de Castilla en lo relacionado con la campaña llevada a cabo contra Córdoba: … *parati mori vel defendre civitatem* [16] .

Rodrigo Ximénez de Rada atribuye ya a Pelayo y a su gente esta concepción cuando se rebelaron en los montes de Asturias, tomando como modelo de ello la guerra de los Macabeos. El mismo espíritu se percibe en las palabras del rey Alfonso VIII al hablar en el concilio en que participaron la nobleza y el clero castellanos, ante la ofensiva musulmana y su «gran arrogancia»: «Más vale morir en la batalla por la celeste voluntad que ver el mal de la patria y de las cosas sacras» [17] . Alfonso unifica en su discurso ambos elementos, patria y fe, ambos dignos de dar la vida por ellos antes que contemplar su desmedro. Este complejo, *pro patria et fide mori* , evidencia dos tendencias en una: la cristalización total del espíritu nacional y la conciencia española, y la profunda infiltración de los conceptos y mentalidad de las cruzadas en la conciencia nacional. El hecho de que ambas tendencias surgieran compenetradas la una en la otra se

revela en la etapa decisiva a que ha llegado la lucha contra el Islam en esta época y por el hecho de que en las crónicas que estamos tratando tenga una fuerte inclinación castellana; en ellas está clara la propensión a la hegemonía de Castilla como cabeza de la unificación española. La existencia de un espíritu nacional se destaca en la forma misma de las crónicas universales, que relatan sucesos del mundo desde su creación, aunque en ambas el tema de España es el más importante del relato y es descrita como el país que ocupa el lugar central del Universo, en el foco de la historia humana y del interés del Creador. También cuando Rodrigo Ximénex de Rada escribió «La historia de los árabes» separadamente de «La historia de España» presentó en el centro de la obra el dominio musulmán de España como parte inseparable de la histo ria de ese país.

Rodrigo Ximénez de Rada y Lucas de Tuy continúan la tradición de Isidoro de Sevilla, dedicando *Loas a España* al principio de su relato histórico. Mientras Rodrigo Ximénez de Rada lo hace principalmente repitiendo las alabanzas extraídas de fuentes isidorianas, Lucas de Tuy agregó mucho de su creación propia. Además de considerarla como la Tierra Prometida, le añade y destaca especialmente alabanzas espirituales. En un alarde patriótico, señala todas las personalidades sobresalientes que su país diera a la Iglesia, sirviendo en todos los cargos, hasta llegar al papado, y con el mismo celo detalla y enumera el resto de las grandes figuras con que ha contado la patria, como reyes, pensadores, filósofos, etc. Lucas de Tuy llega muy lejos describiendo las excelencias de España, que dice superar a la misma Roma: España se vio favorecida con la misión y con el cuerpo del protomártir, el apóstol Santiago, y del espíritu de Pablo, mientras que Roma sólo tuvo su cuerpo. Con esta alusión a la situación particular de España en su época, Lucas de Tuy señala a los gobernantes y a los luchadores de su patria co-

mo los más valientes y talentosos, entre los héroes luchadores, «con ellos se pueden atravesar aun murallas de hierro» [18] . Ese cántico de alabanzas a España concluye con un estudio etimológico de las fuentes del nombre Hispania. Durante múltiples generaciones esta denominación sirvió precisamente para indicar los territorios dominados por los musulmanes [19] . Lucas de Tuy, sin embargo, explica con un deje de orgullo que el nombre simboliza la unificación territorial de la Península Ibérica, y que quiere decir *estrella solitaria entera* , y agrega que el nombre no se refiere al extremo occidental, sino a la primera tierra original: *Haec Patria ab, is, quod est unum, vel solum, et pan, quod est totum, et ia, quod est stella, quasi sola tota stella dicitur Hispania... sic Hispania situ in succesum transmisso non est in ultimis regionibus ultima, sed in primis prima* [20] .

Lucas subraya constantemente el perjuicio causado a *toda España* , como unidad integral, por las luchas intestinas entre los distintos reinos cristianos (*discordia*), haciendo resaltar, por el contrario, las ventajas traídas por el «acuerdo» (*concordia*) entre ellos a la patria española y a la fe católica. Según este punto de vista, el autor pone en evidencia el papel preponderante que tuviera Alfonso VI, que dio «más que cualquier otro rey que le precediera gloria y felicidad a España y a la Iglesia católica» y no sólo como fundador del reino de León y Castilla [21] .

La idea de la unificación española bajo la conducción de Castilla es también la línea principal del autor de la Crónica latina de los reyes de Castilla. Las estratagemas políticas y militares de otros reinos en contra de Castilla son consideradas por el autor como «obras de Satán», sobre todo aquella en que cooperaron cristianos con musulmanes [22] . De esto se desprende la importancia dada por la crónica al hecho de que la unificación se realizara bajo la égida personal del rey castellano: «…

así se unificaron ambos reinos gracias a la personalidad de nuestro rey» [23] .

Rodrigo Ximénez de Rada, que escribió diez años más tarde que Lucas de Tuy y que al parecer no conocía su obra, empleó expresiones igualmente duras contra los cristianos, quienes, en su opinión, destruyeron la unidad nacional en las vísperas de la batalla de las Navas de Tolosa. También éste los define como enviados de Satán y los califica con la dura imagen que les da la Iglesia: *Scismati* [24] . De acuerdo con Lucas de Tuy, la unificación española fue fijada por decisión divina. Tal concepto lo atribuye a las palabras de Santiago, quien se apareció en una visión que tuviera el rey de Asturias, contándoles que Jesús le dijo que había repartido las provincias entre sus apóstoles, y España, en su totalidad, le fue entregada a su protección y conducción. Merced a esto, aparecerá siempre montado en un caballo blanco, portando entre los españoles el estandarte de la guerra [25] .

Expresiones que hemos definido como manifestaciones de una «mentalidad de cruzadas» aparecen mayormente en las tres crónicas y definen las diferencias que tuvieron lugar en las concepciones e imágenes de los hombres de esa época en comparación con los de la mitad del siglo XII . Tal mentalidad aparece también en las descripciones de «masacres» de los musulmanes, hombres, mujeres y niños, o en la formación del deseo de que ello acaezca. Los autores de las crónicas adoptaron esa posición no sólo en las campañas de las cruzadas que tuvieron lugar en esos mismos tiempos, sino en las precedentes, proyectando así sus deseos de lo tardío a lo temprano. Con ese espíritu describe Lucas de Tuy las campañas de Orduño I, rey de Asturias y de León (850-866), y las guerras de Alfonso III, su sucesor (866-910). Relata que Fernando I rehúso el gesto de miseri-

cordia ofrecido por los musulmanes si se rendía, sólo para poder derrotarlos más tarde. La mentalidad cruzada se demuestra también en los verbos que utilizan los autores para describir los daños que causaron a los musulmanes, siendo características las descripciones y la terminología que expresan una aniquilación total —*ad nihilum* — de toda la población. Más aún, se encuentran en esas crónicas formas estilísticas que demuestran placer por el simple derramamiento de sangre musulmana; expresiones de ese tipo señalamos en el estudio de las crónicas francesas. Rodrigo Ximénez de Rada elogia al rey Alfonso VIII, vencedor de la batalla de las Navas de Tolosa, llamándolo «perseguidor de los árabes… defensor de la fe, cuya espada está entinta en sangre de los adoradores de Satán» [26] . También los sistemas de matanzas en masa son una repetición de las que encontramos en las crónicas de las cruzadas, siendo las descripciones que con mayor fruición relata el autor aquellas en que cuenta como los musulmanes son quemados en los lugares santos para ellos. Al describir la conquista de Jerusalén por los cruzados, fueron quemados los musulmanes en masa en la mezquita *al-Aqṣā'* ; Rodrigo, por su parte, relata que fueron llevados a la hoguera en la mezquita, en medio de la batalla de las Navas de Tolosa [27] .

Es natural que este espíritu se refuerce en las tres crónicas con descripciones de la batalla de las Navas de Tolosa y las campañas de conquista que le sucedieron cuando la fuerza militar de los almohades se derrumba. La batalla de las Navas de Tolosa tuvo descripciones detalladas en las tres crónicas y los autores dieron a sus relatos un deje de guerra en cada detalle de la descripción [28] .

El ejército de los cruzados, formado con soldados de diferentes orígenes y naciones, fue denominado por Rodrigo Xi-

ménex de Rada *Exercitus Domini* . Los soldados se levantaban para salir al combate exactamente a la misma hora en que el Salvador resucitó. Una larga ceremonia de plegarias, confesiones, misa y nombramiento de los soldados con el signo de la cruz [29] , se llevaba a cabo y esto daba a la campaña un carácter de guerra santa, que no se encuentra en las crónicas españolas cristianas de las épocas anteriores; son descripciones típicas de «Crónicas de Cruzadas».

Los cronistas relacionan el cambio que tomó la batalla con la intervención divina en favor de los cristianos. Según la versión de la Crónica de los reyes de Castilla, tal intervención se efectuó por intermedio de Alfonso VIII, rey de Castilla, a quien le fue enviado un pastor que le indicó el camino acertado. El arzobispo Rodrigo Ximénez atribuye el milagro operado en el desenlace de la batalla en favor de los cristianos a haber llevado el arzobispo de Toledo la «cruz verdadera» de Dios a las filas, y a que los canónigos de la iglesia de Toledo blandieron las imágenes de Santa María sobre el enemigo.

Imágenes de espejo se encuentran en gran cantidad en las crónicas de esa época, completando la atmósfera cruzada que hemos descrito. Esta imagen encuentra su expresión más perfecta en las palabras que la nobleza castellana dirigiera al rey Fernando III: «De nuestro lado se halla Cristo, Dios y hombre, y tal vez del lado de los musulmanes se halla Mahoma, el maldito apóstata. Entonces, ¿qué resta?» [30] . El enfrentamiento total de ambas partes se hace forzoso por su misma esencia, siendo la solución del conflicto el exterminio total de los musulmanes.

Una concepción similar, debida al abismo abierto entre ambas religiones, se manifiesta en las descripciones de la purificación de las mezquitas, de sus falsas creencias y de los sacrilegios

de Mahoma, para consagrarlas al cristianismo, convirtiendo esos lugares, que fueran morada de Satán, en residencia del Mesías, Jesús [31] . El autor de la Crónica de los reyes de Castilla encuentra pleno consuelo en la idea —tal como Bernard de Clairvaux, el teólogo cruzado— de que, después de un gran fracaso, los cristianos caídos se encontrarán eternamente en el cielo, mientras los guerreros musulmanes se irán al infierno.

Aunque hemos definido las tres crónicas como «cruzadas» por su espíritu, y pese a que su tema central es el de la expedición «internacional» de las Navas de Tolosa, resaltan en los relatos sentimientos xenófobos contra los cristianos que vinieron a prestar su ayuda en la liberación de la tierra española de manos de los infieles. Este hecho muestra lo fuerte del sentimiento español, que intenta incluso diferenciarse de sus hermanos de religión pertenecientes a otros reinos. El autor de la Crónica latina de los reyes de Castilla ataca con gran acritud a los caballeros francos y a los de los otros reinos por haber venido a la campaña de las Navas de Tolosa sin el equipo necesario para combatir, ya que su intención era obtener pertrechos y caballos a cuenta de España. Después de haber recibido todo eso, y pese a las cantidades de dinero que les otorgara el rey de Castilla, rehusaron quedarse para la acción decisiva. Pero no hay mal que por bien no venga: «¡Que se marchen, la gloria del triunfo de esta importante batalla será exclusivamente de los españoles!» [32] . En la concepción de Lucas de Tuy se reconoce cierto dualismo: de una parte ataca a los francos por haber invadido territorios cristianos, justo cuando éstos eran agredidos por los musulmanes; por otra, a diferencia de la tradicional historiografía española, se refiere de un modo positivo a las campañas de Carlomagno en la Península, por haber castigado heroicamente a múltiples sarracenos y por haber hecho romería hasta la tumba de Santiago [33] . Rodrigo Ximénez de Rada, en cam-

bio, vuelve a la tradición antifranca extrema. Las campañas de Carlomagno en España son consideradas justamente como un grave perjuicio para los cristianos españoles; la descripción de los horrores cometidos por los soldados francos contra la población española es similar a la descripción de lo que los musulmanes hicieron a los cristianos, hasta el punto que los pobladores del sur de los Pirineos prefirieron combatir contra el rey Carlomagno hasta la muerte antes que vivir bajo su égida. El mito franco sobre la campaña de Roncesvalles es desbaratado por Rodrigo Ximénez de Rada en la amplia y burlona descripción con que relata la derrota que el rey Carlomagno sufriera frente a los pobladores de los Pirineos. El arzobispo de Toledo polemiza agriamente con los historiadores franceses que tratan de la parte que tuvo el rey en la Reconquista por los cristianos hasta entonces: trata de demostrar que todo fue obra de los españoles y que los franceses no tuvieron parte alguna en ello [34] .

Rodrigo Ximénez de Rada es el único en relatar el incidente de la mezquita central de Toledo en tiempos de Alfonso VI; describe al arzobispo Bernaldo y a la reina Constanza, *ambos de origen francés* , como dos impíos que conspiraron para estropear el acuerdo que el rey de Castilla y León había hecho con los musulmanes de la ciudad, expulsándolos de la parte de la mezquita que tenían destinada para sus oraciones, en el convenio de rendición. Según el arzobispo, el rey mismo afirmó en una conversación de reconciliación con los musulmanes que el hecho le había perjudicado, haciéndolo aparecer como alguien que viola los tratados que firma, siendo tal perjuicio mayor que el causado a los musulmanes mismos al ser expulsados [35] . Esta relación, surgiendo de la pluma de Rodrigo Ximénez de Rada, adquiere una importancia significativa; de ella se desprende que los cristianos, después de la Reconquista, podían

llegar a un entendimiento con los musulmanes, mientras los franceses «extranjeros» impedirían la posible armonía, lesionando la soberanía del rey español y su credibilidad, y esto pese a que su función era sólo la de «purificar la mezquita de los pecados musulmanes». El desprecio del autor por los francos llega al colmo cuando describe la forma en que se escabulleron de la decisiva batalla de las Navas de Tolosa. Los califica como si hubieran sido rechazados por Satán.

Pese al hecho de que las tres cónicas que analizamos tienen la misma tendencia castellano-leonesa y las tres consideran a este reino como expresión del interés español general, las imágenes con las que presentan a los demás reinos españoles son más moderadas, en cierta medida, que las crónicas de las épocas anteriores. Sobre todo si las comparamos con las imágenes que hacen de los musulmanes y de los francos. Sin embargo, encontramos a veces en las crónicas, sobre todo en la de los reyes de Castilla, imágenes sumamente negativas de otros reinos españoles [36] . Domina en ellos la base de compartir el destino general de España y reconocimiento de un enfrentamiento común contra los musulmanes.

El «espíritu cruzado» que caracteriza a las crónicas destaca los sentimientos de enemistad y la repulsa por los musulmanes, a quienes se debía expulsar o exterminar. El enfoque de otros grupos y su valoración está basado en una escala que determina la medida del aporte que realizaran a la lucha antimusulmana.

3. *Los servidores de Satán*

La imagen del enemigo musulmán en las tres grandes crónicas cristianas escritas después de la batalla de las Navas de Tolosa no difiere en principio de las que las precedieron desde la época formativa. Sin embargo, en éstas las imágenes adquieren una nueva dimensión. Por primera vez los autores relacionan

las imágenes en forma directa y consciente con la idea de la Reconquista. Por vez primera señalan la dependencia entre las cualidades personales del musulmán, sea en forma individual o colectivamente, y la finalidad político-religiosa de conquistar al-Andalus de manos de éste. De este modo se manifestó, al parecer, el espíritu popular, de acuerdo a lo que escribe Lucas de Tuy: «Como dice el pueblo: quien crea a los sarracenos, jamas volverá a ver su tierra.»

La imagen del musulmán como ser falso, al que no se le debe creer, se encuentra en todas las crónicas cristianas, desde las más tempranas hasta que se convirtió en el estereotipo central de la concepción del musulmán. Este testimonio de Lucas de Tuy es de gran importancia, tanto para comprender en qué medida esa imagen se convirtió en general y para entender que existía el ideal del retorno, volver a dominar «nuestra tierra», mientras que la confianza en el musulmán, falso por naturaleza, representaba el impedimento para lograrlo. En otras palabras, por primera vez encontramos la concepción que tiene una clara tendencia de relación entre el carácter islámico y el ideal político nacional. La segunda característica de las crónicas cristianas de la época, al mostrar la imagen del musulmán, es la generalización estereotipada que hacen de ellos, juzgándolos colectivamente y sin considerar la personalidad individual de éstos.

El Islam como religión es juzgado como algo pecaminoso y perverso que debe ser expulsado. Ese concepto lo encontramos ya en las crónicas del siglo XII ; sin embargo, con la constante conquista de ciudades y fortalezas de manos de musulmanes y la transformación de las mezquitas en templos cristianos, transformaron la imagen existente en la mentalidad del ser humano en un «ritual» de vital importancia, que demostró ser un destacado componente en el proceso de cambiar el dominio

musulmán por el cristiano. En este ritual tomaron parte tanto los dirigentes religiosos como los laicos, conjuntamente, lo que se repitió a menudo; es comparable el acto político-militar por su significación espiritual que lo eleva a una categoría mística. Este ritual se convirtió en elemento de gran importancia en las crónicas de la época, que le dedican amplio lugar. Hasta qué punto dicha concepción del Islam como religión se mantuvo en la generación de su tiempo lo testimonia la obra de Rodrigo, arzobispo de Toledo, «Historia de los árabes», en la cual relata la historia del Islam desde Mahoma. Sin duda, el arzobispo conocía obras importantes sobre la historia y los principios de la fe de los musulmanes. Bajo su dirección y patronazgo tradujo Marcos, canónigo de Toledo, el Corán y los hechos relevantes de la religión referidos por el autor árabe Ibn Tumart, fundador del movimiento almohade, del árabe al latín [37] . Por esta razón revela un perfecto conocimiento y exactitud en lo que se refiere a la historia política del Islam, tanto en el Oriente como en el Occidente. Más aún, cuida la transliteración de los nombres de modo tal que mantiene su significado auténtico [38] . La erudición de Rodrigo Ximénez de Rada es exacta también en lo que atañe a la biografía de Mahoma. Mas, al estudiar el Islam como fe religiosa, deja de lado las traducciones existentes en Toledo y vuelve a las versiones polémicas de los siglos VIII y IX , antimusulmanas, continuando las proverbiales controversias españolas primitivas y la tradición de Juan de Damasco, que presenta al Islam como una apostasía desviada del cristianismo. La esencia del Islam se encuentra en la denominación de secta, o sea, una más entre las diversas ramas heréticas. La lucha ideológica entre ambas religiones se centra naturalmente en las dos figuras máximas que las representan, Jesús y Mahoma. Rodrigo Ximénez de Rada realiza eruditas comparaciones entre las historias de las vidas de ambos, con la intención de demostrar la

falsedad y los engaños que se encuentran en la vida del profeta del Islam, como si Mahoma hubiera querido imitar al Hijo de Dios. Esa comparación se centra en la concepción del autor, aun cuando no recuerda para nada el apostolado de Jesús.

La «buena nueva» de la aparición del profeta fue transmitida, conforme a la versión de Rodrigo Ximénez de Rada, por un astrólogo judío (*geneaticus*), quien «vacilaba entre su fe católica y su tradición judaica». Tal judío anunció al padre de Mahoma que le nacería un hijo «tan grande en la doctrina de la fe como en el gobierno» [39] .

El anuncio se refuerza en un «sentido de falsedad», por supuesto, por intermedio del ángel Gabriel, que anunció la llegada de Jesús; mas, a diferencia del Mesías cristiano, Mahoma no era más que un mortal, y lo peor del caso, su sangre era negra, como quien pertenece a las fuerzas infernales. La religión islámica no es hacedora de milagros, sin embargo Rodrigo Ximénez de Rada le adjudica un milagro «falso»: según su versión, Mahoma fue aceptado como profeta por los árabes cuando, levantando la pesada piedra de la *Qa'ba* , la elevó hasta el tope de la iglesia construida por los pobladores de la Meca. Este milagro, falso, por supuesto, es comparado con una larga serie de milagros legítimos y verdaderos que realizó el Mesías cristiano y que demuestran la veracidad de su versión. El caballo de Mahoma es descrito como un monstruo al estilo de las bestias que aparecen en el libro del Apocalipsis de San Juan; la analogía concluye señalando la diferencia entre el fin que tuvieron Mahoma y Jesús: éste subió al cielo después de haber resucitado de su muerte, mientras que aquél murió y fue «sepultado en el infierno». Tal paradoja es apreciada en particular por los polemistas cristianos. Hay algunos que cuentan que Mahoma prometió a sus fieles que también ascendería al cielo, pero en lugar

de ello su cadáver nauseabundo fue comido por los perros y gusanos. Los que aceptaron la doctrina del islam son definidos en las crónicas como «engañados por la secta pecadora de Mahoma» [40] . Rodrigo Ximénez de Rada no intenta enfrentarse con los principios de la doctrina del Islam, sino que vuelve a los estereotipos anteriores y les añade de su propio puño, con el mismo espíritu. Este fenómeno es paralelo al espíritu de las cruzadas, que aparece en las crónicas en general. La «satanización» de la fe del enemigo es apropiada para justificar una guerra de exterminio. Las otras dos crónicas no se ocupan de la historia del Islam como religión, pero también ellas encuentran que aquélla es una religión impura, y así lo declaran de manera terminante. Frente a la fantasía pervertida que existe en las descripciones de la fe islámica, muestran las crónicas gran erudición en la historia musulmana, sobre todo en la de al-Andalus y del Magreb. Señalamos ya anteriormente el conocimiento excepcional que demuestra el arzobispo Rodrigo Ximénez de Rada en sus dos obras históricas. El autor de la Crónica latina revela su erudición al tratar la historia de las luchas entre los almohades y los almorávides en el norte de África y en al-Andalus, plateando con exactitud los cargos que tienen los almohades contra sus enemigos. Su particularidad en el marco del Islam la define diciendo: «Fueron llamados así por haber tenido fe en un solo Dios» [41] .

La historia de los almohades es relatada en la crónica de Rodrigo Ximénez de Rada. Es curioso el hecho de que este historiador dedique escasas líneas para describir su dominio en al-Andalus, escamoteando al lector los triunfos militares de la dinastía nordafricana, a pesar de que conoció perfectamente la historia de su poderío, tanto por los enfrentamientos que ocurrieron en su época como a través de traducciones de los escritos el *Mahdi* realizados bajo su patrocinio. Aun el origen del

nombre de la dinastía no lo determina con certitud, planteando que acaso su nombre venga de al-mahdī (*Almohadi*) o de aquellos que unifican el nombre de Dios (*unitos*). El fundador de los almohades Ibn Tumart es descrito por Rodrigo como conocedor de la astronomía y de las ciencias y que se hizo pasar por profeta de Dios.

La crónica de Rodrigo es la primera de las crónicas cristianas que confiere importancia a la imagen física de los musulmanes. Seguramente lo más relevante de éstos para los cristianos era su *color oscuro* . Era corriente que los pastores españoles llamaran a las vacas negras con el nombre de «moras» [42] . Esta imagen de los musulmanes tiene doble significado: relaciona el color negro, de afinidad satánica, con el musulmán en sentido colectivo, y en segundo lugar, le atribuye a la mujer musulmana cualidades de bestia. El color negro, que provoca visiones de espanto, se encuentra en la descripción de los rostros de los musulmanes que invadieran España. Sus negras caras, junto con el brillo chispeante de sus ojos, los asemejaban a las panteras y a los lobos crueles [43] .

La imagen de los musulmanes como colectivo en las crónicas que estamos analizando continúa las concepciones que encontramos en las crónicas del siglo XII y en las del tiempo de Alfonso III, aunque tienen una mayor tendencia a la generalización. Para denominar a los musulmanes mezclan confusamente toda clase de expresiones de índole negativa, como sarracenos, paganos, moros, agarenos, bárbaros, caldeos. Justamente Rodrigo Ximénez de Rada es una excepción de la regla, pues generalmente los llama árabes, palabra carente de toda entonación negativa. La imagen negativa de aquéllos en su crónica no surge de sus denominaciones, sino del contenido de sus creencias y de la descripción que hace de sus actos y de su carácter.

Lo característico que define a los musulmanes, según lo refieren todas las crónicas y llega al estereotipo, es su impostura hasta el punto de ser imposible fiarse de ellos en los acuerdos políticos; tal como lo expresa Lucas de Tuy: «Jamás los sarracenos firmaron un acuerdo con los cristianos y lo respetaron» [44] . Naturalmente que esto conduce a la mentalidad cruzada, que exige que lo que ha sido tomado por la fuerza debe ser restituido por la fuerza y que debe expulsarse a todos los musulmanes de la tierra española [45] . La concepción de que los musulmanes son falsos y mentirosos se transmitió como tradición al par de los recuerdos históricos sobre su dominación en España. Rodrigo Ximénez de Rada repite constantemente esta versión sin considerar para nada los recuerdos de reconciliación. La continua repetición convirtió la imagen histórica en una «verdad general» estereotipada, que debe tomarse en cuenta también en la época de éste: «Los árabes, cuando no pudieron dominar por la fuerza, lo hicieron por medio de tratados engañosos» [46] .

El autor de la Crónica latina de los reyes de Castilla explica que el rey Alfonso de Aragón fue derrotado en la batalla de Fraga, no a causa de la capacidad y de los talentos militares de los musulmanes, sino por su capacidad típica para el engaño, y agrega, para demostrar cuán profundamente enraizada está en su carácter tal característica, que los musulmanes se engañaban también entre ellos [47] .

Las tres crónicas repiten la imagen tradicional de la crueldad musulmana que ejercían no sólo contra los cristianos, sino, según las crónicas, también entre ellos mismos sin distinción alguna. Esta crueldad resalta en particular en los almohades, quienes martirizaban niños, mujeres y hombres, y amputaban órganos sexuales [48] .

Las excesivas pasiones sexuales de los musulmanes se expli can parcialmente, al menos en las crónicas de Rodrigo Ximénez de Rada, por las inclinaciones del profeta fundador del Islam, quien «copulaba con pasión violenta con 18 mujeres» [49] . El paraíso musulmán es representado como entregado al libertinaje y no como un lugar sagrado. Costumbres musulmanas como la poligamia y tradiciones como la descripción de jóvenes doncellas en el jardín del Edén, fueron sacadas de su contexto y trastocadas para reforzar la imagen que muestra a los musulmanes concupiscentes, deseosos de deshonrar a la mujer cristiana [50] .

Las crónicas del siglo XII se refirieron a al-Manṣūr, terrible enemigo del cristianismo español, que cuando murió se fue al infierno (ver anteriormente p. 132). Lucas de Tuy altera significativamente el relato de su fin; según su versión, al morir al-Manṣūr, un misterioso pescador dejó oír una elegía junto al río. Tal pescador, que desapareció y apareció de vez en cuando en otros lugares, no sería otro que el «mismo Satán, que lamentaba la pérdida de sus servidores musulmanes» [51] . Lucas de Tuy traspasa la relación personal de al-Manṣūr con Satán, culpando a todos los musulmanes del mismo pecado. Todos ellos lo sirven provocando desastres y daños a los cristianos y a España. Trasladando la representación personal a lo colectivo se agrava significativamente la imagen satánica del enemigo musulmán. Este agravamiento, cuya tendencia es la diabolización expresa de los musulmanes, es paralelo a la mentalidad cruzada, siendo éste uno de sus signos. Tal versión se refuerza con el concepto general que tiene Lucas de Tuy sobre la invasión de al-Manṣūr a los territorios cristianos y sobre todo a Santiago: por causa de los pecados de la cristiandad permitió Dios que esa fuerza al servicio de Satán los castigara cruelmente. Después de veintidós años llegó la clemencia y Dios hirió a esa raza

para «exterminarla totalmente» [52] .

En las tres crónicas que analizamos, el enemigo musulmán al que se enfrentan es contemplado de distinta manera. La diferencia básica que hacen es separar entre los musulmanes andaluces y los del norte de África. El autor de la Crónica de los reyes de Castilla es el primero que intenta explicar la denominación de «andaluces». Según su opinión, los musulmanes que habitan España se ven a sí mismos como *vándalos* , creyendo que en ellos reside la misma esencia divina que en aquella tribu germánica [53] .

Un testimonio interesante transmite el mismo cronista al referirse a los almorávides, cuya denominación tradicional de moabitas era más corriente entre los círculos cultos, mientras que el pueblo adoptó la denominación más próxima al origen árabe, usando la palabra *almoravedes* . Lucas de Tuy los identifica como «bárbaros de allende el mar llamados *almorávides* o *almohades* ».

Rodrigo Ximénez de Rada consideró, tal vez más que todos los otros cronistas, el dilema a que debieron hacer frente los al-andaluces en vísperas de la invasión de los almorávides a España: se vieron presionados, por un lado, por los cristianos, encabezados por Alfonso VI, y por otro, por los berberiscos africanos. En su imagen gráfica éstos debían elegir entre «ser porquerizos de los cristianos o camelleros de los almorávides. Por su fanática adhesión a la secta musulmana, éstos eligieron los camellos» [54] . En las tres crónicas la imagen de los almohades es más negativa que la de los al-andaluces. El arzobispo de Toledo llega al extremo de describir la expulsión de los almohades de al-Andalus por los árabes al estilo de un rito de purificación de pecados, exactamente de la misma manera que otros cronistas describieron la expulsión del rito musulmán por los cristia-

nos [55] .

Pese a que la mentalidad cruzada y la imagen negativa del musulmán dominan en las tres crónicas, es posible encontrar algunas imágenes positivas de los musulmanes y no justamente por excepción o como un fenómeno fuera de lo corriente. Esto resalta especialmente en la «Historia de los árabes», obra de Rodrigo Ximénez de Rada, quien aceptó a veces la imagen de los conquistadores musulmanes tal como aparece en la tradición musulmana. Tales imágenes se entrelazan en su obra, no sólo con la descripción de los califas orientales, sino también con la de los dominadores musulmanes en Occidente. Desde ese punto de vista examina a los dominadores musulmanes que lesionaban constantemente al cristianismo; no escatima los elogios al analizar la política interna de éstos, según el punto de vista musulmán. Lucas de Tuy tiene una concepción más limitada en este sentido, aunque también en su crónica pueden encontrarse de vez en cuando algunas expresiones positivas sobre los musulmanes [56] .

4. *Como leones y lobos que devoran rebaños de ovejas*

Tres crónicas cristianas, del último cuarto del siglo XIII , sellan el cuadro de imágenes creado y desarrollado durante los diversos períodos. La primera crónica, que relata la *Gesta Comitum Barcinonensium* , las heroicas acciones de los condes de Barcelona, fue escrita entre los años 1262-1276 [57] . La crónica fue redactada en un monasterio catalán de gran importancia, Ripoll, y es considerada como la historia oficial del condado barcelonés. La segunda crónica es la biografía de Jaime I, rey de Aragón y de Cataluña (1213-1276), y está escrita en catalán [58] . Es la primera de la época de oro de la historiografía de Cataluña, y tiene primordial importancia como fuente histórica. Transmite de primera mano los hechos y acontecimientos cen-

trales de la vida del rey, el desarrollo de Aragón y de Cataluña y la evolución de la Reconquista comandada por el mismo rey. Hay opiniones divergentes acerca del autor de la crónica. Unos apoyan la versión de que fue escrita por el rey en persona, y otros afirman que lo fue por uno de sus ayudantes o algún secretario, bajo supervisión real. Sea quien fuere el redactor, no cabe duda que la crónica es la primera expresión de las imágenes y concepciones de uno de los forjadores y realizadores de la política de la Gran Reconquista.

La tercera de las crónicas, «Primera Crónica General de España» [59] , concluye apropiadamente el análisis evolutivo de las imágenes en las crónicas cristianas. Esta crónica se diferencia de todas las que la antecedieron en cuatro puntos: a través de ella se encauzan las crónicas españolas más importantes, escritas desde la época visigoda, a lo largo del período del dominio musulmán de al-Andalus durante la Gran Reconquista. Especialmente se perciben las infuencias de las crónicas de Rodrigo Ximénez de Rada y Lucas de Tuy. El autor hace gran uso, a lo largo de la crónica, de la poesía épica y se sirvió aun de fuentes musulmanas. La crónica fue escrita en lengua española medieval, el romance. Este fenómeno fue llamado por Menéndez Pidal, y con razón, «vuelco radical» [60] . Este hecho es de gran importancia para nuestro estudio, pues en ella se encuentran las imágenes aceptadas por amplios sectores de la población en cuya lengua fue escrita la crónica. La intención de dirigirse a la mentalidad popular es subrayada en la crónica al emplear su mismo idioma y fuentes también populares, como la epopeya y la leyenda. La crónica es atribuida a Alfonso X el Sabio, cuya obra literaria es comparada con la del emperador Federico II, de su misma época [61] . Tal como aquél, Alfonso X se dedicó a escribir, patrocinó círculos de filosofía, se interesaba por la ciencia y adquirió amplios conocimientos de la cultura a través

de árabes y judíos.

Durante generaciones, críticos e investigadores polemizaron si Alfonso escribió por sí mismo toda la crónica o sólo partes de la misma. Menéndez Pidal, que estudió a fondo la crónica, la hizo publicar basándose en todos los manuscritos conocidos; llegó a la conclusión de que la primera parte de la obra, es decir, la que va desde los orígenes de España hasta la invasión musulmana, fue escrita durante la vida del rey y seguramente con su participación. La segunda parte, en la que se relata la historia de España desde la conquista musulmana hasta 1284, llegó a su redacción total sólo en tiempos del rey Sancho IV, al parecer en el año 1289 o algo después.

A diferencia de las tres primeras crónicas de esa época, no se puede hallar un denominador común en las tres crónicas de nuestro estudio, pertenecientes a la parte final de es período. La primera refiere la historia de los condes de Barcelona durante una etapa breve y determinada; la segunda refiere la historia del reino de Aragón desde el punto de vista personal de su rey, Jaime I; y la tercera, la crónica real castellana, compendia la historia española nacional y, en cierta medida, hasta desde un punto de vista popular.

La crónica de los condes de Barcelona asombra por la forma consciente con que encara la cuestión sobre la necesidad de la unificación española para la lucha contra los musulmanes. El asombro proviene del espíritu particularista que revela, que era muy marcado en Barcelona y Cataluña, y porque en la misma crónica se manifiesta dicha mentalidad. El cronista dedica bastante espacio en su relato a las órdenes dadas por el papa Celestino III (1191-98) a los reyes de España, que estaban en litigio con Alfonso VIII, rey de Castilla, en vísperas de la batalla de Alarcos contra los almohades. En su epístola, cuyo contenido es

transcrito ampliamente por el autor, el Papa exige de los reyes cristianos de España que violen los tratados con los musulmanes, que se alíen con el rey de Castilla, quien por su gran devoción estaba por realizar una peregrinación a la tumba de Santiago, y que juntos luchen contra los musulmanes [62] . El cronista emplea el concepto de Hispania para indicar la unificación geopolítica española, pese a que ésta estaba desgarrada por las luchas intestinas. El interés general, con todo, es concebido por el autor como decisivo, y por ello el acuerdo entre los reyes en pugna es considerado como «acto divino».

El historiador catalán emplea los términos de *liberare* y *recuperare* , vocablos que tienen afinidades nacionales y reconquistadoras, al describir logros militares cristianos, no sólo en los marcos de los reinos de Aragón y Cataluña [63] .

A pesar de todo surge el particularismo catalán, justamente en la descripción de la batalla de las Navas de Tolosa, que fuera conducida por Castilla, y que fue la cima de los logros del rey castellano Alfonso VIII. El autor elogia a los catalanes, que sirvieron fielmente en la campaña dirigida por su rey, mientras que los castellanos sólo buscaban el botín [64] .

Contrariamente a las dos otras crónicas, es difícil tratar la crónica de Jaime I, rey de Aragón, con conceptos de «conciencia nacional colectiva», pues está dominada por completo por la figura y acción del rey. La crónica está escrita con espíritu «absolutista», por lo tanto todas las altas ideas expuestas se concretizan en su personalidad. En algunas líneas que se dedican a su nacimiento señala el suceso como resultado de causas celestiales, empleando un léxico tal como: «Virtud de Dios», «Voluntad de Dios», «maravillas» y poniendo en boca del arzobispo de Tarragona la insinuación de comparar la misión de Jesús entre los hombres con la ayuda propia [65] . Dicha insinua-

ción se hace expresa en boca del obispo de Barcelona, quien parangona directamente al Hijo de Dios con el rey de Aragón. Otro aspecto de este absolutismo es el profundo desprecio, hasta el aborrecimiento, que el rey siente por la nobleza de su reino. Del cuadro que surge de la crónica da la impresión que la nobleza era el principal freno para las empresas reales y, sobre todo, a la lucha contra el Islam. La situación se hizo tan hostil que el rey acostumbraba conservar en secreto ante la nobleza sus acuerdos con los musulmanes, como después de la rendición de Valencia, puesto que «en su propio campo hubo muchos que preferían que los sarracenos dominaran Valencia y no su rey» [66] . La crónica del rey de Aragón no enarbola el tema de la unificación española como condición *sine qua non* para la lucha contra los musulmanes. Al contrario, el único lugar en que trata sobre la unidad de España es cuando se refiere a la propuesta del rey de Navarra de transferirle a su reino bajo ciertas condiciones. Este acto es presentado en contra del reino de Castilla, mientras que no se menciona para nada la lucha contra los musulmanes.

Una identidad nacional española, entremezclada en la lucha por la fe cristiana que destaca las cualidades y superioridad castellanas, surge forzosamente del carácter de la «Primera Crónica General de España». En esta crónica se encauza la mayor parte de la literatura española del medievo, 14 epopeyas y muchas más leyendas, originadas en ese país hasta la segunda mitad del siglo XIII , en lengua popular.

Tal espíritu se expresa en forma concentrada en las palabras que el autor de la crónica pone en boca de Alfonso VIII al dirigirse a los soldados reunidos para la batalla de las Navas de Tolosa: «Amigos, todos nos somos espannoles, et entarannos los moros la tierra por fuerça et conquirieronnosla, et en poco es-

tidieron los cristianos que a essa sazón eran… et essos pocos que fincaron de nos en las montannas, tornaron sobre si, et matando ellos de nuestros enemigos… et podian con los moros, ganando siempre tierra dellos, fasta que es la cosa venida a aquello en que vedes que oy esta… et pues que aquí sodes, que me ayudedes a tomar vengança et emienda del mal que e tomado yo et la cristianidad» [67] .

Esta concepción, que liga la unificación de la tierra española «conquistada» del dominio de Rodrigo, »rey de los españoles», y que debe ser liberada totalmente, y la defensa, al mismo tiempo, de los ideales cristianos frente a la impureza musulmana, se encuentra en el testamento de Fernando III, rey de Castilla, a su hijo, el heredero Alfonso. Estos no son sino algunos ejemplos de la plenitud y madurez a que llegó la conciencia del nacionalismo español. Hemos presentado aquí sólo lo que el autor mismo añadiera a las fuentes anteriores, que pasaron a través de la tradición cronística o de la poesía épica, como en la epopeya dedicada a Fernán González, el conde que lograra la independencia castellana del dominio leonés [68] . El autor de la crónica traslada a su versión histórica el grito de guerra de los castellanos conducidos por el conde Fernán González: «Por Castilla y Santiago», subrayando que la potestad divina los apoya por medio de su apóstol, que respondió a su llamada guerrera en compañía de un ejército de ángeles.

El conde expresa en forma clara y terminante el ideal castellano-cristiano al enviarle su reprobación a Sancho, rey de Navarra: «… El conde Fernand Gonçalez… enviavos dezir que a grand querella de vos por que fiziestes mucha mal en Castilla grand tiempo a en correrla dos vezes et tres all anno; et por fazerle mayor mal, pusiestes vuestra amiztad con los moros» [69] . Por vez primera se presenta el ideal de la unidad cristiana es-

pañola contra los musulmanes al acusar ante Dios a los otros reyes españoles que no se aliaron con él, sino que lo abandonaron y dejaron solo en su campaña contra al-Manṣūr. Según la versión del poema y consecuentemente la crónica, con el conde de Castilla se extralimitaron las ambiciones políticas y militares del cristianismo. No se conforma con su triunfo sobre al-Manṣūr, sino que quiere extenderlo, llevar su dominación por todo al-Andalus y el norte africano [70] . Tal exigencia no fue pretendida por las generaciones posteriores. Esta imagen sobre los enemigos de Castilla, como colaboradores del enemigo musulmán, pasa desde Fernán González a lo largo de toda la crónica, y es un ejemplo destacado de la polarización de las imágenes y de las posiciones de los distintos bandos que aparecen en las crónicas, como resultado de la influencia de los cantares de gesta.

También en esta crónica se muestra el fortalecimiento de la conciencia nacional española, con el desarrollo negativo exagerado de la imagen de los francos. Este principio se agrava en la presente crónica más que en las crónicas anteriores, sea por la influencia de las campañas de reconquista, en las cuales los cruzados extranjeros y los francos no llenaron las esperanzas que los españoles depositaron en ellos, sea también por las epopeyas populares. La crónica repite la versión sobre el cambio de la liturgia visigoda, considerada como «liturgia nacional». Sin embargo, la crónica no cuenta que fue cambiada por la liturgia romana, sino por la «liturgia de los francos». En otras palabras, los francos y no los papas católicos, son presentados como hostiles y deseosos de lesionar la unidad española, disimulando el hecho de que ésa era la tradición de toda la cristiandad católica. Del mismo modo el cronista exacerba la versión, que copia de Rodrigo Ximénez de Rada, sobre la traición de los cruzados francos en el desarrollo de la batalla de las Nava de Tolosa.

Los francos son presentados como dirigidos por *Satán* , el enemigo de la humanidad; se le rindieron y retornaron a sus países, traicionando así la señal de la cruz que ellos mismos habían adoptado. En este relato aparece como si se tendiera una línea discriminatoria entre los hispanos, que siguieron fieles a su juramento a la cruz y permanecieron luchando contra los enemigos de Dios, y los francos y otros cristianos traicioneros. Esta concepción extremista debe ser integrada en el marco general español, pues se repite constantemente en la crónica: los cristianos de fuera de las fronteras de la Península Ibérica no aportaron nada significativo a la Reconquista. Con bastante cinismo el autor de la crónica refiere que sobre la tumba de Carlomagno están grabadas todas sus victorias, mas la batalla de Roncesvalles, donde fue derrotado por los hispanos, no se encuentra mencionada. El autor, siguiendo la tradición extremista, vuelve a borrar la diferencia entre los francos cristianos y el enemigo musulmán. Los españoles prefirieron la muerte antes que someterse al dominio franco y estaban dispuestos, para conservar su independencia, a combatir junto a los musulmanes contra los cristianos de allende las montañas. La fuente principal de esta versión de la campaña de Carlomagno y su derrota en Roncesvalles es la epopeya de Bernardo del Carpio, en la cual se expresa vivamente el patriotismo localista español, incluyendo la población musulmana y una fuerte hostilidad por los extranjeros, especialmente sobre los «extranjeros de allende las montañas» [71] .

Sentimientos antifrancos se encuentran también en la Crónica de los condes de Barcelona, aunque en este caso es más natural debido a los continuos esfuerzos del condado por liberarse del dominio franco y de su constante desconfianza sobre aquéllos. La autoimagen en la Crónica de los condes de Barcelona se centraliza en la dinastía condal, desde que Cataluña ob-

tuvo su independencia hasta las guerras de Jaime I, rey de Aragón y conde de Barcelona. Particularmente preponderante en esta imagen es la fidelidad con que los condes se entregaron a la lucha contra los musulmanes. Según el autor, para salir a esa guerra el primer conde Guifredo obtuvo el poder sobre el condado por haber guerreado contra los musulmanes; el conde Bernaldo recibió el apodo de «Partehierros» (*Taiafer*). Y finalmente se encuentra en ella la concepción patriótica de cruzada, típica del siglo XIII , que se expresa principalmente en la descripción de los triunfos y el exterminio de los musulmanes [72] .

Lo que hemos dicho anteriormente al tratar la cuestión sobre la existencia de una conciencia nacional española en la crónica de Jaime I, rey de Aragón, es aplicable también a la autoimagen que surge de esta crónica, en la que la figura del rey se presenta como antítesis a la nobleza del reino. La línea preponderante en la imagen del rey es su heroísmo en combate, reforzado en el confrontamiento a comparación con los nobles que le acompañan. Mientras que el rey es conceptuado (o se conceptúa a sí mismo) como activo combatiente, apegado a su misión e irreductible hasta alcanzar sus propósitos de triunfo, la nobleza es pintada como perezosa, negligente, cobarde, dispuesta a abandonar la campaña en cualquier momento posible [73] . El llamado de combate del rey a sus vacilantes caballeros, en el momento en que él mismo se arroja al fragor de la batalla, es: «¡Vergüenza, caballeros!»

La brecha en la escala de valores del rey y la de los nobles se manifiesta de un modo definitivo en la batalla de Puig. El rey se lanza en ayuda de los caballeros en dificultades, pese al peligro y a la oposición de sus cercanos, ya que no es digno de un rey abandonar a sus vasallos ni por todo el oro del mundo; contrariamente, los nobles quieren retroceder frente a los obstáculos

y, cuando el rey los reprueba, intentan huir del combate [74] . La diferencia se nota también con respecto a otros valores que eran de gran importancia en la Edad Media; el rey cumple su palabra con el máximo celo aun cuando es dada al enemigo musulmán. Por ejemplo, el rey se opuso violentamente a uno de sus vasallos que quería atacar Valencia, después que el rey firmara un tratado de tregua con el gobernante de la ciudad, y le espetó así: «Tú pretendes que viole lo que es más caro, mi palabra y mi promesa» [75] . Del mismo modo enérgico el rey mantiene su rango frente a los nobles rebeldes. También en este caso es instructiva la comparación con los musulmanes: Jaime I solía aceptar las condiciones de rendición musulmanas (que pedían protección para sus vidas, propiedades y costumbres); por el contrario, éste exigía de su nobleza la rendición incondicional y, al rendirse, hacía colgar a parte de ella sobre los muros, matando al resto de otras maneras [76] .

Si en capítulos anteriores encontramos una relación negativa en la imagen de los cristianos, era sobre todo en los casos de una colaboración con el enemigo musulmán o en la lucha intestina entre reyes cristianos (también en estos casos las acusaciones eran de cooperar con el musulmán); en la crónica de Jaime I la imagen negativa de los cristianos es atribuida principalmente a la nobleza turbulenta, aun cuando su rebeldía se manifestaba en la guerra contra los musulmanes y ésta no se efectuaba según las órdenes y la voluntad del rey de Aragón.

La autoimagen en la «Primera Crónica General de España» se ubica principalmente sobre dos centros: el rey (especialmente los reyes de León y Castilla) y los caballeros cristianos. La base en común a ambos es el ideal de combatir contra los musulmanes, hasta el propio sacrificio. Mientras que la imagen del rey y su heroísmo en la lucha contra el musulmán proviene

mayormente de la tradición cronística anterior, por influencia de las epopeyas heroicas fueron introducidos los caballeros y los nobles. El cristianismo que combate a los moros es comparado con los animales salvajes nobles y de gran coraje; Ordoño I, rey de León, es descrito como: «… ell aguila quando a muy grand sabor de fallar su caça». Don Bernaldo, que lucha contra ellos, como «león hambriento», y Ordoño, que luchó en la batalla de San Esteban, es descrito: «… como el león de Libia». La relación numérica en el campo de batalla entre cristianos y musulmanes se encuentra siempre a favor de los últimos, mas la ventaja de los primeros consiste en su valentía, pues luchan como leones y lobos, mientras que los musulmanes son presentados como corderos. Así es como les dice el conde Fernán González a sus soldados: «Et non devemos espantar porque ellos son muchos, ça pueden tres leones que X mil ovejas, et matarien XXX lobos XXX mil corderos» [77] .

Hechos excepcionales refuerzan esta imagen del cristianismo español que lucha contra los musulmanes, y le dan a ésta una aureola sobrenatural; se cuenta que el rey Sancho de Navarra nació de un golpe de lanza, que abrió el vientre de su madre, quien murió del golpe, pero su hijo, al crecer, se convirtió en un valiente guerrero contra los musulmanes. Otro rey de Navarra, García el Tembloroso, cesaba de temblar en cuanto partía al combate contra los musulmanes, es decir, con sólo cumplir esta misión justa lo curaba temporalmente de su enfermedad crónica. En la imagen del caballero español se reconoce la línea que caracteriza la caballería cristiana de los siglos XI -XIII con las concepciones que le son tradicionales, aunque los principales actos de heroísmo de los caballeros españoles se llevan a cabo en contra de los musulmanes. A menudo atribuyen en la crónica cualidades sobrenaturales a los héroes de la caballería.

El más destacado entre ellos es el Cid, que podía vencer y rendir a un león sólo con la mirada. Su aspecto físico era tan impresionante que los musulmanes no podían sostenerle la vista ni hablarle frente a frente; en cuanto al judío, era suficiente que se encontrara con su cadáver para que se convirtiera, influido por la impresión que causaba [78] .

La crónica presenta una galería de imágenes de heroicos caballeros que se convirtieron en parte del «folklore heroico cristiano» de España; por ejemplo, el caballero Garçi Pérez de Bargas, del ejército del rey Fernando III. Se cuenta que Garçi Pérez cabalgaba por un estrecho sendero, enfrentándose de pronto con siete jinetes musulmanes. Cuando su escudero le pidió que retrocediera para dejarles libre el camino, éste le respondió que él lleva la marca de los caballeros cristianos y su lema es seguir derecho y sin desviarse, pase lo que pase («… non lo fagamos; mas vayamos por nuestro camino derecho, ça nos non atendran»). El seguir la vía recta en este relato es paralelo al simbolismo de la senda por la que cabalga, y su finalidad es demostrar la superioridad de los caballeros cristianos sobre la de los musulmanes; el caballero cristiano se dio cuenta de que había perdido la cofia que le cubría la cabeza y para recuperarla cruzó nuevamente al grupo de musulmanes. El rey le preguntó luego si valía la pena haberse arriesgado por una cofia, a lo cual el caballero, que era calvo, le contestó como por chanza: «Non me fables de ello; ça bien veyes que non he cabeça para andar sin cofia» [79] .

La escala de valores de la caballería española fue determinada claramente por el conde de Castilla Fernán González, quien fijó: el que huye de la batalla se irá al infierno como Judas Iscariote, pues abandonar el combate es lo mismo que una traición. La misma gravedad tiene el caer prisionero, es preferible la

muerte antes que sufrir tal humillación [80] .

Una base importante en la creación de la autoimagen en la «Primera Crónica General de España» es el apoyarse en fuerzas sobrenaturales en la lucha contra los enemigos. Este elemento ya aparece a veces en crónicas anteriores; en ésta es sistemática. La ayuda divina, y con ella la autoimagen, se fortalecen en descripciones de las batallas, cuyo fin no es el de transmitir datos históricos, sino exaltar el «ego» propio, frente al desprecio del enemigo [81] .

La intervención divina se realiza en general por medio de enviados o intermediarios. El más destacado de entre éstos es el patrón de España, Santiago, que aparece permanentemente en las batallas, en el momento decisivo, montado sobre su caballo blanco, blandiendo la espada, al frente de un ejército de ángeles vestidos de blanco. Vale la pena señalar que frente a esta fuerza divina, que sostiene las legiones cristianas, aparece a menudo en la crónica Satán al lado del enemigo, para servirle de refuerzo. Mientras que el color característico de las fuerzas cristianas es el blanco, que simboliza la pureza, el color del diablo y de los musulmanes es el negro [82] .

Otro santo que ayuda a menudo a los cristianos de España es Isidoro de Sevilla. Éste lucha junto a Alfonso VII y aconseja a Fernando I en medio de la batalla. Se cuenta que el cadáver de este santo se encontró milagrosamente en Toledo y cuando fue abierta su tumba olía a perfumes [83] . Esta descripción está influida por el «concurso de santos» que llevaron a cabo cristianos y musulmanes. Ya hemos contado la versión de las crónicas cristianas y de los polemistas según la cual los musulmanes esperaban que Mahoma, a imitación de Jesús, ascendiera a los cielos después de su muerte, pero en lugar de esto su cadáver despidió hediondez y gusanos. Isidoro no subió a los cielos, pe-

ro de todos modos con su cuerpo se realizó el milagro del perfume. Es probable que este relato esté influido por la tradición islámica, según la cual quien muere en la batalla luchando por Alá, de su cadáver se desprende perfume de *Misk* [I] .

Fenómenos naturales fueron sublimados por los hombres de la Edad Media al no poder comprenderlos; por ejemplo, los eclipses de sol y de luna, las inundaciones y los resplandores estelares; éstos eran considerados en las crónicas como parte de los signos de la intervención divina en favor de su grey. El autor explica la salvación y liberación de la tumba de Santiago de las manos destructoras de al-Manṣūr por las centellas resplandecientes que rodeaban su tumba. Por el contrario, relata que el mundo se ensombreció y el cielo se cubrió a la muerte del caballero cristiano Álvaro Pérez. La intervención divina milagrosa se presenta nuevamente y en forma efectiva en la batalla de las Navas de Tolosa, en la cual el rey Alfonso VIII y los suyos derramaron sangre musulmana en abundancia, aunque en el campo de batalla no se viera ni una sola gota de ella [84] . Los milagros, que superaban la comprensión humana, fueron parte importante del complejo conceptual cristiano y un elemento primordial en la construcción de la autoimagen colectiva.

5. *Entre el buen musulmán y el mal musulmán*

A pesar de la amplia experiencia acumulada durante generaciones, el conocimiento del Islam en la crónica de los condes de Barcelona no difiere grandemente de los conceptos superficiales que encontramos en las crónicas anteriores que se concentran en la historia cristiana. Los calificativos usuales con que son tildados los musulmanes son los de sarracenos o agarenos, mientras los almorávides son llamados *almoravites* , sin una connotación negativa como la que tiene el calificativo de moabita y que aparece generalmente en las crónicas cristianas.

A pesar de que la información sobre los musulmanes es mucho más abundante en la crónica autobiográfica del rey Jaime I que la que se encuentra en la crónica de los condes de Barcelona, tampoco allí hay gran interés informativo acerca del Islam, sea como religión o como organización política. El conocimiento del Islam es evidente cuando se refiere a nociones como la *sunna* o aun al grito de guerra del gobernante de Mallorca a sus hombres, en la batalla de *Roddo* , cuyo significado es: aguantad, teneos firmes (y suena al *radda-ruddu* , del árabe) [85] .

Al contrario de las dos anteriores, asombra encontrar en la «Primera Crónica General de España» tan gran cantidad de información sobre el Islam, su fe, sus tradiciones, su historia en general, y en particular la española. Primero, la crónica repite la tradición de señalar la fecha de la Hégira juntamente con el calendario cristiano; segundo, la crónica dedica bastantes capítulos, en forma total o parcial, a describir lo que sucede en el mundo musulmán en general y en particular en al-Andalus, mientras que acontecimientos importantes del cristianismo, fuera de España, son relatados brevemente y sin darles gran importancia, por ejemplo la referencia a la muerte del Papa y a la elección de su sucesor. Aun sucesos centrales en la historia de la cristiandad, como las cruzadas, no alcanzan a llenar ni un solo capítulo entero, sino que se los menciona como de pasada y, por el contrario, se le dedica en la crónica una amplia relación a la revolución de los Abacidas en el Oriente y se explica su influencia en el mundo musulmán, tanto en el Oriente como en Occidente [86] . Junto a los fundamentos con intención polémica antimusulmana, transcritos en su mayoría de la obra de Rodrigo Ximénez de Rada, es abundante la información con base de los hechos reales con la mayor exactitud. Múltiples fenómenos son explicados por el autor a través de una analogía con el mundo cristiano y sus concepciones. Por ejemplo, el ju-

ramento *bay'a* que los fieles presentan al califa es explicado como el «juramento de los vasallos». Es interesante destacar el hecho de que el historiador musulmán Ibn 'Idārī, que vivió en esa época, calificó el homenaje del vasallo como *bay'a* . De modo semejante explica el cronista el título de *amir al mu'minín* , como refiriéndose a las relaciones del señor con sus vasallos: «Señor de los otros señores», y el califa es concebido como: «El papa de los moros» [87] .

Mayor exactitud tiene el autor al describir los cargos administrativos entre los musulmanes. Vale la pena estudiar esto teniendo en cuenta que múltiples funciones y cargos fueron copiados de los musulmanes y fueron introducidos en el sistema administrativo cristiano, empleando los nombres árabes, a veces con alguna trastocación de las letras. Un detalle picante que trae el autor es comparar al gobernante musulmán con el cristiano, señalando que el primero no porta corona, sino que se cubre con un «sombrero de tela», que pueda arrojarlo al suelo en sus momentos de cólera para que los suyos entiendan que han despertado su ira… [88] .

Del hecho de que el cronista trae la elegía del poeta musulmán al-'Uqāšī sobre la caída de Valencia, en su lengua original (en transliteración latina) y junto a ella su traducción al español, se puede comprender que tenía un amplio conocimiento del árabe y, lo que es más importante, una gran sensibilidad hacia las expresiones de los sentimientos del musulmán.

En el concepto que tiene Jaime I, rey de Aragón, sobre los musulmanes resalta el dualismo a lo largo de toda la crónica. En ciertos casos los musulmanes son descritos como cobardes, mientras que en otros los retrata como héroes, tanto cuando se trata de un caballero individual, que lucha contra el rey y su séquito, negándose a rendirse aun después de haber caído en tie-

rra, o bien retrata el heroísmo colectivo en la lucha de éstos por la defensa de Mallorca. Es de este modo como el autor describe la heroica defensa de los musulmanes por Valencia: «que nadie hubiera luchado de la manera que ellos lo hicieron» [89] . Como los cronistas que lo precedieron, el rey se explaya en relatos sobre lo traicionero del musulmán, y en particular sobre la violación de los pactos firmados con ellos. Junto con esto aparecen manifestaciones de confianza y de fe en los musulmanes, como en el caso de Ibn ʻAbbad, a quien Jaime I denominó «el ángel», estando convencido de que Dios se lo había enviado, pese a ser musulmán [90] .

El rey confiesa que tenía plena confianza en ese sarraceno: «Que lo encontré por entero veraz.» De hecho esta fe se manifiesta en los acuerdos de sentimientos que firmó el rey con aquéllos. El dualismo conceptual del rey en sus relaciones con los musulmanes se percibe también en el punto de vista que expone acerca de la política que debe ser llevada con ellos. En los debates que tuvo el rey con la nobleza sobre las primeras campañas de conquista entre Mallorca, Menorca e Ibiza no se percibe la menor consideración religiosa o nacional. La concienciación del problema se va cristalizando con el progreso de la campaña antimusulmana, cuya cima, a los ojos del rey, es la conquista de Valencia. La posición de Jaime I se basaba en la posición principal de llegar, durante esta campaña, a tratados de sumisión con los musulmanes, asegurándoles no perjudicarles en su seguridad personal y en sus bienes ni lesionarlos en su fe. Esta posición causó a menudo ásperas rencillas entre el rey, la nobleza y los eclesiásticos. Por ejemplo, la nobleza y los clérigos han rehusado la propuesta del rey de aceptar la rendición de Mallorca, según las condiciones que el rey ofreciera, porque querían vengarse y derramar sangre musulmana [91] . El rey, autor de la crónica, retrata de manera favorable a los musulma-

nes que luchan por defender el honor de sus mujeres «de manera que uno peleaba por dos» [92] .

El espíritu de discrepancia y de la diversidad de concepciones puede captarse de las palabras de uno de los nobles que ataca a los musulmanes con los cuales el rey había llegado a un acuerdo y, temiendo por ello la cólera real, trataba de defenderse: «Ofendí a los musulmanes, pero no creí hacerte un mal servicio», dijo al rey. Lo interesante es que para el rey no se trataba sólo de perjudicar el acuerdo, sino que lo enojó el daño en sí a los musulmanes [93] . En esta etapa el rey infería que los musulmanes le entregaban sus posesiones, «pues entendía que es voluntad divina que éste domine por todo el país». Esta concepción cambió radicalmente con la rebelión de los musulmanes en Valencia. El rey de Aragón reaccionó ante este hecho con franca alegría, ya que el violar el tratado de rendición por parte de al-Azraq, que encabezaba la rebelión, le daba un pretexto para poder expulsar a esa secta maldita, y sus templos, en los que era invocado el nombre de Mahoma, pasarían a poder de los cristianos [94] . Es la única vez que el cronista utiliza palabras tan hirientes para referirse a los musulmanes y al Islam. Jaime I desarrolla ampliamente la motivación consciente por la cual debe expulsarse a los musulmanes del territorio valenciano y dejarlo «limpio» de los fieles de esa religión, afirmando que «no cesarán de atacarlos mientras estén allí». El obispo de Valencia apoya con entusiasmo esta decisión, por ver en ella «un importante aporte para la cristiandad», mientras que la nobleza, por su parte, que mantenía a los musulmanes como vasallos y siervos, se opuso violentamente. El mismo rey no está en paz con su propia decisión de expulsarlos y explica su oposición a la confiscación de los bienes de los musulmanes diciendo: «Lamento mucho el daño que les he causado y no hubiera soportado agravar aún más su dolor, privándolos de sus

bienes» [95] . También cuando Jaime I actúa como intermediario entre los musulmanes rebeldes de Elche y el rey de Castilla, Alfonso X, se preocupa por proteger sus bienes, por asegurarles que no serán lesionados en sus tradiciones y en su fe y hasta tendrán garantizado el derecho de que el almuecín llame a los fieles a la oración desde la torre de la mezquita. A los musulmanes de Murcia, en cambio, les priva de este derecho con el pretexto que el almuecín, al llamar a los fieles, próximo a su lugar de reposo, le impediría descansar [96] : «Tal vez les parezca adecuado, pero no se incluye entre mis cosas preferidas.»

A la exigencia de los nobles de expropiar los bienes de los musulmanes y expulsarlos del centro de la ciudad de Murcia hacia los arrabales, el rey respondió de modo terminantemente negativo, diciendo que él conocía muy bien la forma de vida de los musulmanes y sabía sacarles utilidad a su manera. Este péndulo en las relaciones ambientales del rey con respecto a los musulmanes llega a su punto negativo más extremo en el testamento que dejó a su hijo Pedro, donde habla de los musulmanes de Valencia. El rey los pinta de traidores, devolviendo mal por bien y falsedad por la amistad que les brindó, por lo que llega a la conclusión terminantemente que debe expulsárseles sin más de Valencia.

La imagen de los musulmanes en toda su complejidad, tal como es descrita en la crónica de Jaime I, está basada en la realidad político-social que se originó en la conquista de los territorios musulmanes por el rey «conquistador». En cuanto a la «Primera Crónica General de España», se manifiestan en ella las imágenes de los musulmanes que han pasado un proceso de cristalización en la tradición de la epopeya y la cronística españolas. El campo en que la deformación es mayor es el más distante históricamente y el más difícil sentimentalmente: el ori-

gen del Islam y su concretización bajo la conducción de Mahoma. La principal fuente de información de los autores de la crónica es la obra de Rodrigo Ximénez de Rada.

La crónica de Alfonso X mantiene la concepción de que el enemigo musulmán es diabólico, y la campaña organizada en su contra es concebida como una lucha contra las fuerzas satánicas y contra los enemigos de la humanidad. Cuando Santiago y los ángeles, vestidos de *blanco* , vienen en ayuda de los cristianos, los musulmanes llaman en su socorro al *negro* Satán. Esta imagen es consecuente en la tradición cristiana y recuerda la lucha entre Jesús y el demonio, identificando al diablo como protector de los musulmanes [97] .

La cualidad física que resalta en los musulmanes, según la crónica, es el color oscuro de su piel, sobre todo en los del norte africano. Esta imagen del musulmán no queda sólo en el campo de una descripción física; el color moreno cumple una función determinada en una escala de valores característica de la sociedad medieval, que relaciona el color negro con las fuerzas infernales, con el diablo, con el pecado y con el mal. Según la versión del autor, los musulmanes hicieron intervenir a su lado, en las batallas contra los cristianos, *mujeres negras* , de cabellos rapados (fenómeno que está en oposición con el tipo convencional de la mujer del medievo), que se demostraron poseedoras de una capacidad excepcional como arqueros femeninos [98] . También en esta crónica se repite el concepto de que las musulmanas, las moras, son como vacas negras. En la descripción del carácter musulmán la crónica repite la imagen convencional que apareció ya en crónicas anteriores. Lo original en la «Primera Crónica General» es que presenta un punto de vista de generalización de los rasgos consabidos del musulmán, y, al calificar el carácter traidor de éste, usa expresiones

como: «violador de alianzas como los moros»; «falsos y traicioneros como acostumbraban a ser los moros»; en todas las negociaciones con los musulmanes, el honesto cristiano toma en cuenta que «el moro con todo engaña». Este estereotipo se encuentra muy arraigado en la crónica, hasta el punto de que una de las figuras positivas que describe, Ibn Hūd, también es conceptuado en la misma categoría estereotipada: «así como la deslealtad y suciedat de aquella yente desleal lo sufre ser entre sí…» [99] .

La cobardía del musulmán en la crónica es presentada generalmente como antagónica al coraje cristiano, haciéndole oposición. De acuerdo a lo dicho, el concepto con que se presenta a los musulmanes es de corderos miedosos, mientras que los cristianos son presentados como leones; y basta la palabra «Castilla» para que huyan del campo de batalla, ya que entre ellos la cobardía es una enfermedad, «infermedad de la manazón»; en este período la cobardía musulmana adquirió calidad folklorística, las madres musulmanas calmaban el llanto de sus bebés con sólo mencionar al caballero cristiano [100] .

La imagen de los musulmanes es mucho más negativa en aquellos capítulos que describen los hechos de la Gran Reconquista. Se los conceptúa depravados, hundidos en los placeres, paganos y enemigos de la cruz. Como abominadores de la cruz y de Dios justificaban la campaña de guerra de exterminio en su contra. En la crónica no se considera a todos los musulmanes como formando un solo cuerpo, sino que se distingue entre los habitantes de España (*alaraves*) y los bereberes del norte de África. A estos últimos se dedican los calificativos más negativos de la crónica, se los acusa no sólo del daño que causan a los cristianos, sino a los mismos musulmanes andaluces: «nunca están tranquilos, asaltan, destruyen y realizan todo mal posible:

así son ellos ». Según su versión, los andaluces preferían morir antes que someterse a ese pueblo de bandidos. A ojos del cronista esta realidad prepara el terreno para la colaboración militar y política entre los musulmanes de al-Andalus y los cristianos españoles contra los bereberes [101] .

Las imágenes positivas de musulmanes que pueden encontrarse en la crónica se deben a influencias provenientes de dos fuentes: epopeyas populares y crónicas musulmanas, que servían para acreditar lo escrito. En dos epopeyas que ocupan un lugar preponderante en la crónica se presenta una imagen positiva del musulmán como antítesis del traidor cristiano. Al-Manṣūr, el gobernador de al-Andalus de fines del siglo x , que sometió más reinos cristianos que cualquier otro, es concebido, gracias a la influencia del «Cantar de los siete infantes de Lara» [102] , como una figura caballeresca, sentimental y bondadosa, que se abstiene de matar a Gonzalo Gustio, héroe del Cantar, a pesar del pedido de su aliado cristiano Ruy Velázquez. En vez de eso lo encierra en la cárcel y hace que una musulmana le guarde y le cuide allí; ésta es bella y amante, y con ella concebirá un hijo. Gustio González lo retrata, de acuerdo al cronista, del siguiente modo: «Almançor, Dios vos gradesca el bien que me fezistes y otrossi vos gradesca el bien que dezides y aún venga tiempo que vos faga yo por ello serviçio que vos plega» [103] .

Esta imagen de al-Manṣūr es por demás excepcional en la historiografía cristiano-española y no concuerda con el concepto de su personalidad que el cronista sostiene en otras partes de la crónica. El autor la copió del cantar de carácter popular. Hay un asombroso parecido en la construcción de la gesta de los infantes de Lara con el Cantar del Mío Cid. También en este Cantar se revela el musulmán como un aliado fiel que de-

fiende a las hijas del Cid de sus esposos cristianos, los infantes de Carrión. La repetición de la imagen positiva del musulmán en los Cantares como un héroe fiel, honesto, noble, por contraposición con el cristiano traidor, cruel y pervertido, no es casual. La misión de estos musulmanes en el drama épico es servir de amplificadores, en un sentido comparativo, a la imagen negativa del traidor. Sin embargo, el hecho de que precisamente sean musulmanes los que cumplan dicho papel, y entre ellos el mayor enemigo del cristianismo español, demuestra el desequilibrio y falta de homogeneidad que había sobre la imagen del musulmán en esa época.

De esto se infiere la necesidad de realizar una comparación con el Cantar de Rolando y otros cantares épicos franceses. También en ellos los héroes son traicionados por un noble cristiano, pero aquí los musulmanes colaboran con los traidores y no aparece la imagen de ningún musulmán bajo un aspecto positivo en la obra. En esto se halla tal vez la diferencia entre la imagen española con respecto a la francesa. En la crónica aparecen otros ejemplos de musulmanes con una imagen positiva; generalmente por influencias de crónicas anteriores o por la influencia directa de crónicas musulmanas. De todos modos, en los casos en que aparece una imagen positiva del musulmán o se describe alguna cooperación con ellos, es evidente la superioridad del cristianismo. Por ejemplo Abengalbón, quien protege a las hijas del Cid, es vasallo del héroe cristiano; Zaida la mora se casa con Alfonso VI sólo después de haberse convertido al cristianismo y cambiado su nombre por el de «María»; los musulmanes de Toledo, al suplicar compasión por el arzobispo Bernaldo y la reina Constanza, temen que el castigo de éstos provoque la venganza de los cristianos. En los casos de colaboración musulmano-cristiana se destaca el beneficio que obtendrán del mismo los cristianos o los castellanos, ya que ésa es la

condición para que ese tipo de relaciones se justifique y no aparezca como traición.

Las imágenes que aparecen en las crónicas de este período, que refleja uno de los momentos culminantes del conflicto musulmán-cristiano, sufren grandes cambios en los diferentes procesos de esa época. Tales cambios, influidos por los conmovedores sucesos, se desarrollaron en tres etapas: en la primera, las crónicas de los días del poder almohade *anterior* a la batalla de las Navas de Tolosa continúan la tradición de las épocas precedentes; la crónica de Nájera está construida como un mosaico basado en crónicas más antiguas, adoptando fielmente sus puntos de vista, mientras que la crónica de Villar no aporta nada nuevo sobre el conflicto y sigue los mismos conceptos aceptados. Al parecer existe una gran diferencia entre la imagen relativamente moderada que presentan y la concepción convencional, que el poder de los almohades llevó al paroxismo en el conflicto musulmán-cristiano.

En la segunda etapa el extremismo de las imágenes toma forma clara después de la batalla de las Navas de Tolosa y continúa a lo largo de la Gran Reconquista. Se nota que estos «tempestuosos acontecimientos» situaron el conflicto en el lugar central en los relatos de las crónicas; los conceptos vertidos en las crónicas tienden a lo que hemos denominado «mentalidad cruzada», es decir, el conflicto se concibe en los términos de una «guerra total». Esta concepción está acompañada por imágenes «rígidas» y estereotipadas, en las que el musulmán es presentado como un terrible enemigo, falso y cruel, cuya fe se inspira en los espíritus infernales y el demonio. Por lo tanto, la guerra total es la única posibilidad que existe para combatirlos.

Las imágenes que aparecen en las tres crónicas redactadas en la primera mitad del siglo XIII se comprenden como «imágenes

de espejo», fenómeno que ha contribuido a agrandar la brecha entre la autoimagen y la imagen del enemigo. En la Crónica latina de los reyes de Castilla y en la Crónica Universal, de Lucas de Tuy, las imágenes de los musulmanes son «primitivas» y «equilibradas». Son una excepción los escritos de Rodrigo Ximénez de Rada, en los cuales se encuentran, junto a la «mentalidad cruzada» y expresiones de «guerra total», imágenes positivas del enemigo musulmán. Sus conceptos no son ni «equilibrados» ni homogéneos, sino «complejos» y en cierta medida aun «abiertos», sobre todo en la «Historia de los árabes». No debe considerarse esta excepción como algo marginal en la historiografía española, por la posición preponderante que ocupa el autor, el arzobispo de Toledo, dentro de la sociedad cristiano-española y por la fuerte influencia que sus obras han tenido sobre las generaciones posteriores de historiadores españoles. La tercera etapa en el desarrollo de las imágenes en las crónicas cristianas de esa época acaece en el último cuarto del siglo XIII . Sobre este cambio hemos tratado especialmente en dos grandes crónicas que expresan la concepción de la corte real de Aragón-Cataluña —la crónica de Jaime I— y la de la corte de Castilla, en la crónica de Alfonso X. En ellas se expresa el punto de vista de los círculos de ambos reinos preponderantes en la España de esa época. En ambas vuelven a aparecer las imágenes «abiertas» y «complejas», aun cuando también mantengan posiciones extremistas. El extremismo en la crónica de Jaime I fue consecuencia de los levantamientos de los musulmanes que estaban bajo su dominio. El análisis de las crónicas cristianas de la mitad hasta el último cuarto del siglo XIII indica el desarrollo constante de cristalización de la toma de conciencia hispánica; mas es fácil distinguir que el enfrentamiento intensivo, producto de la batalla de las Navas de Tolosa, fue un potente inductor en este proceso. Así, la lucha activa contra el Islam aviva y enri-

quece la conciencia nacional española.

NOTAS AL CAPÍTULO I

En la literatura, además de los trabajos generales ya señalados en capítulos anteriores, tienen importancia los que se ocupan sobre todo de los períodos almorávide y almohade. La verdad que su número es muy limitado. Parte de los libros se basan en investigaciones anticuadas. En su mayoría se concentran en la historia política de ambas dinastías y el origen de su dominio en el norte de África y en el Magreb.

Véase principalmente:

F. Codera, *Decadencia y desaparición de los almorávides en España* . Zaragoza, 1889.

Posterior, la obra de A. Huici, firmemente basada en fuentes musulmanas:

A. Huici Miranda, *Historia política del Imperio almohade* , 2 volúmenes, Tetuán, 1956-1959.

El mismo autor dedicó algunos estudios a investigaciones militares estratégicas de las batallas de la Reconquista, respaldándose en fuentes musulmanas y cristianas: *Las grandes batallas de la Reconquista* , Madrid, 1956.

Charles André Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord* , 2.ª ed., París, 1952.

H. Terrasse, *Histoire du Maroc des origines à létablissement du protectorat français* , Casablanca, 1949, t. I, pp. 261-367.

Emile-Félix Gautier, *Le passé de l'Afrique du Nord: les siècles obscurs* , París, 1937.

A. Bell, *Les almoravides et les almohades* , Orán, 1910.

Gran importancia para la comprensión del movimiento almohade tiene la obra de Le Tourneau. Este historiador basa su libro en investigaciones en forma casi exclusiva en el norte de África, dejando de lado al-Andalus.

Le Tourneau, *The Almohade Movement in North Africa in the 12th. and 13th. Century* , Princenton, 1969.

[1] *Crónica Najerense* , ed. Antonio Ubieto Arteta, Valencia, 1966 (Textos Medievales, 15).

[2] M. Serrano y Sanz, «Crónicón Villarense *(Liber Regum)», Boletín de la Real Academia Española* , vol. VI 81919), pp. 192-220; VII (1921), pp. 367-382.

[3] Por ejemplo, la historia de los dominadores de al-Andalus divergen de la Crónica Profética, *Crón. Naj.* , p. 45.

[4] *Ibíd.* , p. 116.

[5] Menéndez Pidal propone dos posibilidades de explicación: una, que Robert actúa de buena fe y con el concepto de habérsele causado perjuicio injusto a la liturgia mozárabe; la segunda es que haya sido impulsado por motivaciones egoístas, cuya finalidad sea estar al frente de la Iglesia de España. *La España del Cid* , pp. 196-197; una versión semejante se encuentra en Defourneaux, *Les français en Espagne* , p. 22.

Oponiéndose a ambas versiones, el historiador La Calzada estableció claramente que la finalidad de Robert era frenar la influencia en aumento del papado, que ponía en peligro la de Cluny (Luciano de la Calzada, «La proyección del pensamiento de Gregorio VII en los reinos de Castilla y León», *Studii Gregoriani* , vol. 3 [1948], pp. 1-87).

[6] Fuentes musulmanas hablan sobre dos cristianas que fueron entregadas a al-Manṣūr: una, la hija de Sancho Garcés II, rey de Pamplona, y la otra, hija de Bermudo II, rey de León.

[7] Como por ejemplo en la descripción de la prédica de Mahoma en la península arábiga, «Cronicón Villarense», p. 207; «Vinieron d'Africa el rey Aboali et Aboçubra, et era rei en Marruecos et rey Amiramozlmin y estonz vino Taric a España et arribo a Gibaltarico», *ibíd* ., p. 208.

[8] *Ibíd* .

[9] *Liber Feudorum Mayor* , Cartulario real que se conserva en el Archivo de la Corona de Aragón, reconstitución y edición de Francisco Miguel Rosele, Barcelona, 1945-1946, vol. I, pp. 39-41; 48-50.

[10] La última edición de esta crónica que emplearemos en adelante es: M.ª Desamparados Cabanes Pecourt (ed.), *Crónica latina de los reyes de Castilla* , Valencia, 1064. La crónica fue publicada primero por G. Cirot, «Une Chronique inédite des rois de Castille», *Bulletin Hispanique* , t. XIV (1912), pp. 30 y ss.; XV (1913), pp. 18 y ss.

[11] Lucas Tudensis, «Chronicon Mundi», en Andreas Schott, *Hispaniae Illustrate Scriptores* , t. IV, pp. 1-116, Francfurti apud Claudium Marinum, a. MDCVIII.

[12] «Rerum in Hispania Gestarum Chronicon», en: Rodricus Ximenius de Rada, *Opera* (reimpresión facsímil de la edición de 1793), Valencia, 1968, pp. 1-208 (Textos Medievales, 22); «Historia Arabum», *ibíd* ., pp. 242-283.

[13] Sobre la personalidad y actividad religiosa, política y literaria del arzobispo de Toledo, véase especialmente:

J. Gorosterratzu, *Don Rodrigo Jiménez de Rada* , Pamplona, 1925.

M. Ballesteros Gaibrois, *Don Rodrigo Jiménez de Rada* , Barcelona, 1943.

E. Estella, *El fundador de la catedral de Toledo. Estudio histórico del pontificado de don Rodrigo Jiménez de Rada* , Toledo, 1926.

[14] Para el análisis del fenómeno véase: E. H. Kantorowicz, «Pro Patria Mori; in Medieval Political Thought». *The American Historical Review* , vol. 56 (1951), pp. 472492; allí se analiza el desarrollo del concepto, señalando que se presenta en los siglos XII y XIII y que es expresión de concretización de una con-

ciencia nacional entre los pueblos de Europa. Kantorowicz no se refiere en su artículo a España. Pero en vista de sus hallazgos sobre otros países de Europa, queda claro que España fue uno de los primeros países que procedieron a transferir la fidelidad particularista y estrecha, la feudalvasalla, a la más general, la amplia, la nacional.

[15] *Crónica Latina* , pp. 48-49.

[16] *Ibíd* ., pp. 49, 123.

[17] *Opera* , pp. 174-175.

[18] *Chronicon Mundi* , pp. 1-3.

[19] J. M. Maravall, *El concepto de España en la Edad Media* , op. cit., esp. 222-243, véase esta obra para un estudio más amplio del problema.

[20] *Crhonicon Mundi* , pp. 1-3.

[21] *Ibíd* ., p. 102.

[22] *Crónica Latina* , p. 3, como el acto del rey de Aragón, que salió en ayuda de Castilla, y cambió de opinión, y en el mismo espíritu el rey de León; pp. 32-33, 35, 54-55, y sobre el rey de Navarra, p. 36.

[23] *Ibíd* ., p. 106.

[24] *Opera* , p. 181.

[25] *Chronicon Mundi* , p. 76.

[26] Por ejemplo: *Chronicon Mundi* , pp. 81, 90, 110, 113, 119-122, y en Rodrigo Ximénez de Rada, expresiones como: *Arabes exterminio. Opera* , pp. 191, 135, 168, y un motivo parecido en *ibíd* ., p. 170.

[27] *Gesta Francorum, op. cit.* , pp. 91-92; *Opera* , p. 188.

[28] Ismael G.ª Rámila, «Inocencio III y la cruzada de las Navas de Tolosa»; *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* , vol. 48 (1927), pp. 455-464.

[29] *Opera* , pp. 176-184; *Crónica Latin* a, pp. 48-49.

[30] *Crónica Latina* , p. 80.

[31] *Ibíd* ., p. 121. La misma diferencia se encuentra en Rodrigo Ximénez de Rada, quien llama a los musulmanes *cultori daemonum* (adoradores del demonio), mientras los cristianos son *credentes in Deum* (creyentes en Dios); *Opera* , p. 168.

[32] *Crónica Latina* , p. 46.

[33] *Chronicon Mundi* , p. 75.

[34] *Opera* , pp. 84-85.

[35] *Ibíd* ., pp. 136-138.

[36] Por ejemplo: *Crónica Latina* , p. 37, y hechos de los reyes de León y Navarra, *ibíd* ., pp. 18-19, 31-32, 34, 53-55, 72.

[37] M. T. d'Alverny, «Deux traductiones latines du Coran au moyen-âge». *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge* , vol. XVI (1948), pp. 133 y ss.

Sobre la traducción de la *'aqīda y la murašida* de Ibn Tumart y la intervención de Rodrigo Ximénez de Rada, véase M. T. d'Alverny y G. Vajda, «Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tumart». *Al-Andalus* , vol. XVI (1951), pp. 99-140; los textos en pp. 259-307.

[38] Por ejemplo: «*Almanzor Ledinele, quod interpretatur defensor legis Dei...»; Opera,* p. 268; «*Almuztacarbille, quod interpretatur defendes se cum Deo...», ibíd.* , p. 269.

[39] *Ibíd* ., p. 243, y la comparación con el anuncio del nacimiento de Jesús, el Mesías: Mt I: 22-40; Lc I: 26; Lc II: 15 y ss.

[40] *Ibíd* ., p. 245, 248; Díaz y Díaz, *op. cit.* , pp. 158-159; N. Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image* , Edinburgh, 1960, p. 104.

[41] *Crónica Latina* , pp. 22-23.

[42] «*Vaccas enim eius coloris Hispani armetarii moras vocant»; Opera* , p. 92.

[43] *Ibíd* ., p. 69.

[44] *Chronicon Mundi* , p. 104.

[45] *Opera* , p. 242.

[46] *Ibíd* ., p. 71.

[47] *Crónica Latina* , pp. 20, 89.

[48] *Ibíd* ., p. 96; *Opera* , p. 202.

[49] *Opera* , p. 243.

[50] Rodrigo Ximénez de Rada y Lucas de Tuy, ambos a la par, repiten y aun amplían las descripciones sobre la deshonra de las mujeres cristianas en manos de los musulmanes; véase: *Chronicon Mundi* , pp. 71, 74, 76, 89; *Opera* , p. 75.

[51] *Chronicon Mundi* , p. 88.

[52] *«et ad nihilum veniebat», ibíd.* , pp. 87-88.

[53] *Crónica Latina* , p. 95.

[54] *Opera* , pp. 143, 282.

[55] *Opera* , p. 202; véase también: *Crónica Latina* , pp. 22-84.

[56] Como se puede comprender sobre su excelencia en medicina, y aun sobre cualidades positivas en el terrible enemigo al-Manṣūr; *Chronicon Mundi,* p. 85.

[57] *Gesta Comitum Barcinonensium* . Texto Llati i Catali, ed., par L. Barrau Dihigo i J. Massó Torrents. Barcelona, 1925. Redacción primitiva, pp. 3-20, en adelante, *Gesta* .

[58] *Chronica o comentaris del rey en Jaume Primer, Rey d'Aragó, de Mallorca y de Valencia, comte de Barcelona, d'Urgele y de Montpeller. Feta y escrita per aquel en sa llengua natural* , Barcelona, 1875, en adelante C. J. P.; nos serviremos de la edición de la Biblioteca Classica Catalana, Barcelona, 1905.

La Crónica fue traducida al español: M. Flotas y A. de Bofarull, *Historia del rey Don Jaime I* , traducida al castellano y anotada, Madrid, 1848.

[59] *Primera Crónica General de España* que mandó componer Alfonso X el Sabio. Publicada por Menéndez Pidal en alia, 2, 2 vols. Madrid, 1955, y a continuación *P. C. G.*

[60] *Ibíd* . Estudio sobre la *P. C. G.* , pp. XXXVII-XLI.

[61] Sobre la actividad literario-científica del rey Sabio, véase: H. I. Morales, *Historia de la Literatura Medieval española* , t. I, Madrid, 1974, pp. 205-226. Bibliografía relacionada con su actividad literaria, *ibíd* ., pp. 369-370.

[62] *Gesta* , p. 14.

[63] Por ejemplo: «*Castrum de Madrid liberaverunt»...; «tota terra regis castellani a paganorum instantia est liberata»; «... Calatrava cum multis aliis sarracenis recuperavit...»; ibíd.* , pp. 15, 16, 17.

[64] *Ibíd* ., pp. 17-18.

[65] *C. J. P.* , pp. 67, 72-73.

[66] Véase, por ejemplo, el informe sobre la ausencia de los nobles de las cortes que él reunió para tratar sobre la campaña de la guerra contra los musulmanes de Valencia y en el momento de su desaparición se vio obligado a firmar un tratado de tregua con los musulmanes. *Ibíd* ., pp. 36-38. Esta nobleza fue denominada por el rey como «traidora», *ibíd* ., p. 38, «y que no hay en el mundo tan vana y arrogante»; «mala gent», *ibíd* ., t. II, p. 24. La crónica abunda en expresiones de esta índole.

[67] *P. C. G.* , cap. 1013.

[68] Sobre el héroe de la independencia castellana véase: R. Menéndez Pidal, «La Castilla de Fernán González», *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos de Burgos* , vol. XXII (1943), pp. 237-254; J. Pérrez de Urbel, *Fernán González, el héroe que hizo a Castilla* , Buenos Aires, 1952; *Poema de Fernán González* , Colección Austral, 3.ª edición, Madrid, 1973. Investigación moderna y análisis de canciones y leyendas castellanas: Carmelo Viñas Mey, «Sobre el origen e influencia de los Cantares de Gesta», Revista de Archivos, *Bibliotecas y Museos* , 1922, pp. 532-545.

M. Milá y Fontanals, *De la poesía heroico-popular castellana* , Barcelona, MCMLIX, pp. 241-264.

R. Menéndez Pidal, *La epopeya castellana a través de la literatura española* , Buenos Aires, 1945.

L. Chalon, *L'Histoire et l'Epopée Castillane de moyen-âge* , París, 1976.

[69] *P. C. G.* , cap. 694.

[70] «… ca los reyes de Espanna, con miedo de los moros, olvidaron a ti que eres su sennor, et tornaronse sus vassalos…». *Ibíd* ., cap. 698. *Poema de Fernán González* , p. 75; en este poema aparece la misma referida. *Poema* , pp. 75-76.

Véase, por ejemplo, la colaboración con los moros de los reyes de León y Navarra contra Castilla, *P. C. G.* , cap. 1003, sucesos del rey de Navarra, «muy valient a manos, mas couarde de volontad», y se alió con sus nobles a los árabes. *Ibíd* ., cap. 1005.

[71] Sobre las circunstancias históricas de las acciones del héroe de esta epopeya y sobre la evolución del cantar, véase Milá y Fontanals, *De la Poesía, op. cit.* , pp. 193-240. Sobre el motivo de los sentimientos antifrancos, véase: E. Glenroy, «Notes on Anti-French attitudes Expressed in the Primera Crónica General», *Hispania* , vol. XLV (1962), pp. 693-696.

[72] *Gesta* , pp. 10, 17-18.

[73] Así sucedió durante la campaña naval contra Mallorca y el sitio de Burriana. *C. J. P.* , pp. 113, 176. La nobleza misma se estremeció viendo el coraje demostrado por el rey, interviniendo en la batalla, sobre todo en momentos críticos de su ejército. *Ibíd.* , pp. 84-85, 90.

[74] *Ibíd.* , t. II, pp. 12, 22-24.

[75] *Ibíd.* , t. I, p. 38. Véase su firmeza para el cumplimiento de los tratados de rendición musulmanes. Por ejemplo: *Ibíd.* , t. I, pp. 199-200, 216.

Para una amplia descripción del rey de Aragón, basado sobre todo en la crónica que analizamos, véase: R. I. Burns, «The Spiritual Life of James the Conqueror, King of Aragón-Catalonia, 1208-1276. Portrait and Self-Portrait». *The Catholic Historical Review* , vol. LXII (1976), pp. 1-35, reprint in: *Moors and Crusaders in Mediterranean Spain* , Londres, 1976.

[76] *C. J. P.* , t. I, pp. 199-200, 216.

[77] *P. C. G.* , caps. 639, 672.

[78] *Ibíd.* , caps. 924, 947, 961.

[79] *Ibíd.* , cap. 1084.

[80] *Ibíd.* , cap. 698.

[81] Por ejemplo, quinientos cristianos pueden derrotar en una batalla a treinta mil musulmanes, siendo sus pérdidas en total sólo dos caballeros y seis caballos (!), y frente a esto fue aniquilada gran parte del ejército musulmán. Semejantes descripciones se encuentran a lo largo de toda la crónica. Véase: *Ibíd* ., caps. 691-700, 866, 925, 1044, 1079, 1084-1086.

[82] *Ibíd.* , caps. 698, 700, 807, 956, 1016, 1018.

[83] *Ibíd.* , caps. 810, 981, 994.

[84] *Ibíd.* , caps. 754, 1020, 1055.

[85] *C. J. P.* , p. 112: «Roddo, que vol tan dir chô estar».

[86] *P. C. J.* , caps. 594-596.

[87] *Ibíd.* , cap. 883, así como la noción *fakih* (entendido en la ley musulmana) traducida por «clérigo».

[88] *Ibíd.* , cap. 747.

[89] Como por ejemplo los musulmanes de Valencia, que no se atrevieron a salir a enfrentar las fuerzas de Aragón en su contra: *C. J. P.* , t. II, p. 41; *ibíd.* , t. I, pp. 82-84, 107-108, 114-115, 149-150; «Elles defenérense bé y gint que cap hom no's podia mellior defendere que ells se defenien». *Ibíd.* , t. II, p. 47.

[90] *Ibíd.* , t. I, p. 96.

[91] *Ibíd.* , t. I, pp. 104-107.

[92] «… y valia un serrahi que dos no feyen abans». *Ibíd.* , p. 107.

[93] *Ibíd.* , t. II, p. 73.

[94] «… y a nos plau molt qui alli hont longament es cridat y invocat lo nom de Mahomet, hi sera appelat lo nom de nostre senyor Iesucrist». *C. J. P.* , t. II, p. 110.

[95] *Ibíd.* , p. 117.

[96] *Ibíd.* , p. 169. Para la descripción de esta situación hay que señalar especialmente el amplio trabajo de investigación de Burns, quien estudió en todos los sentidos el desarrollo de la campaña de la cruzada de Valencia y sus consecuencias sociales, económicas y políticas.

R. I. Burns, *The Crusader Kingdom of Valencia* , Cambridge, 1967; ídem, *Islam under Crusaders* , Princenton, 1973; ídem, *Medieval colonialism Postcrusade Exploitation of Islamic Valencia* , Princeton, 1975.

[97] *P. C. G.* , caps. 6991010.

[98] «… et traye consigo una mora negra que traye trezientas moras negras consigo, et todas eran trasquiladas, sino sennas vedijas que trayen encima de las cabeças… aquella mora era tan aperçebida e tan maestra de tirar del arco torqui, que era maravilla, et por esta razon diz que la llamavan los moros en aravigo nugeymath turquia, que quiere decir "estrella de los arqueros de Turquía"». *Ibíd.* , caps. 955, 956.

[99] *Ibíd.* , cap. 1057.

[100] *Ibíd.* , caps. 689, 715, 744, 1091; «Et tomaron del tan grant miedo los moros que non osava uno salir nin otro entrar; et quando algun ninno llorava, dizienle: "cata Melendo", et non osava mas llorar». *Ibíd.* , cap. 1057.

[101] *Ibíd.* , caps. 464, 768, 769, 770, 904.

[102] R. Menéndez Pidal, *La leyenda de los infantes de Lara* ,

Madrid, 1934; *P. C. G.* , cap. 738.

[103] *Ibíd.* , cap. 743.

[I] Un perfume oriental muy fuerte.

II
DEL ENTUSIASMO DE LA GUERRA SANTA A LA ESPERANZA DE LA *ISTIRŶĀ'* [I]

Las crónicas escritas en árabe en las cuales analizaremos las imágenes de los musulmanes en la última época se extienden en el plazo que va desde los años ochenta del siglo XII hasta finales del siglo XIII . La primera crónica que analizaremos es la crónica de Ibn Ṣāḥib a-Ṣalā de ella sólo resta el segundo volumen, que abarca los años 1159-1173, habiéndose perdido los tomos I y III [1] .

El autor, oriundo de la ciudad de Beja, en la región del Algarve, cumplió importantes funciones en la corte de los califas almohades. Su crónica tiene carácter cortesano y su finalidad es la de alabar a los gobernantes almohades, justificando el haber adoptado el título de califas. Junto a los múltiples defectos y carencias de una obra de este tipo, el cronista tiene una gran ventaja y es el empleo que éste hace de los documentos oficiales que están a su alcance y que aparecen en la obra, además de que él mismo fue testigo presencial de muchos de los acontecimientos que relata.

La segunda crónica que estudiaremos ahora es la obra del autor marroquí 'Abd al-Wāḥīd al-Marākušī. El libro se titula «Los Maravillosos Hechos Compendiados en la Historia del Occidente» [2] . Al-Marākušī nació en 1185. Los primeros estudios sobre religión y gramática árabe los realizó en la ciudad de Fez. En 1207 se trasladó a al-Andalus y amplió su instrucción con los maestros más destacados. En el mismo año se encontró con el gobernante de Sevilla, Ibrāhīm, hermano del califa almohade 'Abd Allāh Muḥamad. Obtuvo la confianza de aquél gracias a unos poemas que escribió en su elogio, convirtiéndose en su protegido.

Sobre la intimidad del autor con la familia reinante puede inferirse del hecho de haber participado en la coronación del califa Yūsuf II, a fines del año 1213, con quien mantuvo estrechas relaciones. En 1217 realizó una visita a Egipto, partiendo desde allí a cumplir el mandamiento de peregrinaje a la Meca. Su obra histórica la escribió, al parecer, durante su estancia en Egipto. R. Dozy llegó a la conclusión de que la obra fue redactada precisamente por encargo de su superior en el Oriente, quien sería un funcionario de alto cargo administrativo en Egipto [3] . Este hecho tiene gran importancia, pues indica que pudo escribir con relativa libertad, lejos de la censura almohade.

La crónica más importante para estudiar los orígenes del poder almohade en el norte africano es la redactada por al-Baydaq, uno de los primeros partidarios de al-Mahdī Ibn Tumart, padre espiritual del movimiento [4] . Esta obra es de gran importancia para comprender las concepciones de los primeros almohades sobre su propia misión y cuáles eran sus imágenes sobre sus enemigos almorávides. Es de señalar que en esa época al-Andalus no tenía aún para ellos gran importancia.

La crónica que finaliza ese período es obra de Ibn ʻIḏārī, llamado también al-Marākušī, por ser originario de la ciudad de Marraquesh [5] . Casi no poseemos información sobre el autor, salvo que era originario de Marruecos, que llevó a cabo sus actividades en Fez y que vivió en la segunda mitad del siglo XIII . Aunque la fecha de redacción de la crónica se encuentra en el límite del tiempo en que centramos nuestro estudio, fue imposible no tomarla en cuenta. A semejanza de la crónica de Alfonso X el Sabio, esta crónica es una *summa* o síntesis de las concepciones e imágenes que pasaron de una generación a otra en las crónicas que la antecedieron durante centenares de años.

Ésta resume el período cumbre del poderío almohade en al-Andalus hasta la reducción del dominio musulmán en la zona de Granada.

La crónica se divide en tres partes principales: *a)* Historia de África en la época de la conquista musulmana del Egipto hasta la conquista de Mahdiya por los almohades (640-1205). *b)* Desde la conquista de la Península Ibérica por los musulmanes hasta el desmembramiento del califato Omeya en al-Andalus (711-1032). *c)* Período del domino almorávide y almohade.

1. *Héroes de la Guerra Santa*

La única crónica de al-Andalus existente del período de la dominación almohade anterior a la batalla de las Navas de Tolosa es la obra de Ibn Ṣāḥib a-Ṣalā (hay algunos escritos biográficos de sabios musulmanes andaluces, como los de Ibn Baškawāl a-Ḏabī y otros; sin embargo, no se trata de obras históricas, sino de otro género, aunque contengan datos de valor histórico). Junto a la crónica está la «historia» de al-Bayḏaq el Magrebí, pero está dedicada casi por completo a la historia del Mahdī en el norte de África.

Ibn Ṣāḥib a-Ṣalā, pese a ser originario de al-Andalus, estaba entregado por completo a los asuntos almohades. La imagen positiva de los bereberes dominantes, mal vistos para muchos de los originarios de al-Andalus, surgió en oposición a la imagen negativa de otros grupos: los rebeldes musulmanes en al-Andalus y el Magreb y el enemigo cristiano. El autor se vale de tres medios para fortalecer la imagen positiva de los almohades: cada vez que los menciona agrega las siguientes bendiciones: «que Alá los ayude», «que Alá los proteja», «que Alá los apoye». Del mismo modo, aparecen frecuentemente bendiciones similares al describir las actividades militares de los almohades, mientras que su falta resalta cuando se refiere a otros

ejércitos, aun cuando pertenezcan al marco general de la milicia almohade, como los árabes y los reclutados al-andaluces. A su vez, el autor cuida de agregar maldiciones tales como «que Alá los pierda», «que Alá los maldiga», cuando se trata de grupos enemigos de los almohades, ya sean musulmanes o cristianos, sin distinción.

El ejército musulmán en general, y especialmente el cuerpo almohade, cada vez que son mencionados, se hace agregándoles títulos que sugieren la imagen de una milicia victoriosa, aun cuando se halle dentro de un contexto histórico en que se relata una derrota [6] . Más aún, el autor emplea una terminología variada que expresa el brillo y la grandeza del ejército almohade, como: «caballeros heroicos», «hombres de valor y heroísmo». Ya que luchan en nombre de Alá, son calificados de «favoritos de Alá», «amados de Alá», «caballeros elegidos de Alá», mientras que los musulmanes rivales reciben calificativos que sugieren imágenes de perversidad y pecado, que se han desviado de la senda del Islam: al-murtadūn, al-munāfiqūn, *al-fuŷār* , *ašqiyā'* .

Los cristianos son calificados permanentemente con motes que crean la imagen de paganos y no justamente la imagen de los que creen en un solo Dios: mala gente (*ahl a-šar*), adoradores de ídolos y cruces *('abadat al-awṯān wa-al-ṣulbān)* , idólatras *(ahl al-aṣnām)* .

Resaltan los esfuerzos dedicados por el autor para crear una imagen perfecta —a su modo de ver— de los dos califas de quienes trata su historia. Se subraya el aspecto del califa como luchador de una Guerra Santa, aun si la imagen no cuadra con el relato histórico que el mismo autor refiere. Especialista en las reglas de la Guerra Santa, ensalza la «intención honesta» que sentía el califa en vísperas de la campaña, puesto que sin

ella no obtendría la recompensa asegurada a quienes caen en la batalla por Alá y el Islam [7] . El punto culminante de la crónica, al que conduce el autor en forma dramática, es la campaña de Badajoz. Se trata de la gran campaña llevada a cabo por el califa Abū Ya'qūb (1163-1184). El autor dedica amplio lugar a los preparativos bélicos, propagandísticos y a la descripción del despertar ideológico. Sin embargo, justo en la hora decisiva se revela el califa en toda su debilidad: en el momento crítico de la batalla, en que los musulmanes estaban a punto de aprovechar su ventaja numérica e irrumpir en la ciudad de Huete, Ibn Gazwān, héroe del combate, se apresura hacia la tienda del califa con la «esperanza de que cabalgue y viéndolo todos sus hombres cobren aliento. O (al menos) que envíe ayuda». Mas al llegar encuentra al califa y a su hermano enfrascados en una polémica teológica y no atienden a su ruego. El héroe comprende que «la buena intención para la realización de la Guerra Santa se ha estropeado», y la batalla termina en forma lamentable [8] .

Es interesante destacar que el autor pone la historia en boca del héroe mismo, Ibn Gazwān, desentendiéndose por completo de la influencia que el relato tenga sobre la imagen del califa; éste sigue manteniendo el papel de «héroe de la Guerra Santa». La derrota sufrida en esa importante batalla es aminorada por el autor con la descripción de la toma de fortines y puntos fuertes, mientras que el sentimiento de frustración es compensado con el relato del exterminio en masa de los pobladores.

Los dos califas almohades son comparados por Ibn Ṣāḥib a-Ṣalā con el profeta Mahoma con el Mahdī Ibn Tumart y con los cuatro primeros califas, igualmente rectos y semejantes a aquéllos, en su comportamiento y fidelidad religiosos.

El tercero de los medios empleados por el autor para construir la imagen almohade es el elogio del «grupo oligárquico»

cercano al poder. Este grupo comprende los parientes del califa, los primeros fieles de la doctrina *tawḥīd* [II] y los sabios de la religión en la corte almohade. De entre éstos se nombraba a los altos funcionarios en el califato almohade y son considerados por el autor como los que completan la imagen ideal del poder musulmán. Un ejemplo de esta perfección es la personalidad de Abū Ḥāfiẓ, jeque, sabio en la doctrina, guerrero valiente, santificado al morir en la batalla, gran político y brillante orador en árabe del Magreb. Los elogios al lenguaje pulido son dedicados generalmente a quien domina el árabe, la más perfecta de las lenguas. Vemos en ello un aumento del orgullo y fortalecimiento de la autoimagen en los bereberes del norte africano, hasta el punto de gloriarse por su idioma, considerado tradicionalmente como una perversión de la lengua perfecta [9] .

2. *Hijos del demonio*

Uno de los problemas más difíciles con los que el autor trata de enfrentarse es la oposición violenta de gran parte de la población de al-Andalus contra el poder almohade. Una clara demostración del rechazo que inspira se encuentra en los documentos que forman parte de la crónica. Dos cartas, en las que se declara fidelidad al califa (*bay'a*), son transcritas en su integridad por el autor. Una fue enviada por los habitantes de Sevilla y la segunda por los de Granada.

La carta de Granada fue enviada en nombre del gobernador almohade y en ella se destaca la particularidad y excelencia de la dinastía reinante, bendiciéndola por la gran ayuda que presta a al-Andalus, sobre todo en el campo militar.

En cambio, la carta de Sevilla se limita a cumplir con las formalidades religiosas consabidas y sobresale el hecho de que faltan en ella alabanzas al gobierno [10] .

El autor utiliza el sistema de «lavado de cerebro» para hacer

que la gente de al-Andalus llegue a apreciar a los señores que los dominan. Para conseguirlo repite constantemente el celo y la devoción de los almohades para ayudarles, y trata de convencerlos de que el dominio que ejercen es una misión que Alá les enviara, para que revivan el país y expulsen a la *fitna* , que les trajo la ruina, la perdición y el pecado [11] .

La determinación de los almohades para la realización de la Guerra Santa en al-Andalus es considerada como el principal aporte almohade a la Península Ibérica. Al mismo tiempo debe señalarse que las campañas contra los cristianos y los almorávides son presentadas de la misma manera, como la «Guerra Santa» perfecta destinada a traer la salvación de al-Andalus.

El autor, pese a ser procedente de al-Andalus, se identifica por completo con los almohades. Más que todo lo demuestra el cuento del gato y el pichón, cuya cabeza está en la boca del gato. El autor, que viera el espectáculo durante la campaña contra Ibn Martínez (Ibn Mardanīš), les habla a su gente en forma alegórica: el gato semeja un león, que es un habitante de la costa, mientras que la paloma sería una «extranjera» *(ʿaŷamī)* ; de este modo se impondrán los almohades a los extranjeros y los despedazarán [12] .

De acuerdo con este espíritu de elogio a sus héroes, las estratagemas usadas por los almohades y sus partidarios son calificadas de «estrategia mayor de guerra» [13] , y aun actos claros de traición, como la apertura de las puertas de la ciudad de Carmona a los almohades que la cercaban, no son calificados de traición, sino de una ayuda «de Alá destinada a los almohades». En cambio, el gobernador de la ciudad, que la defendía, es llamado por el autor «traidor» y «renegado» [14] .

Por el contrario, las estratagemas de guerra, tales como emboscadas, ataques a mansalva o el aprovechamiento del estado

atmosférico, llevadas a cabo por los rivales de los almohades, son considerados como actos de traición y de engaño. Una demostración patente de esto es el *ŷirānduh al-ŷalīqī* , Giraldo de Galicia, que actuó usando dichas artimañas, por lo que fue llamado «el enemigo traicionero» [15] .

Los árabes, aun si pertenecen al campo almohade, son considerados por Ibn Ṣāḥib a-Ṣalā con cierta reserva. El hecho en sí de que el califa almohade se haya visto obligado a aliarse con los árabes es explicado con un tono de justificación, poniendo como pretexto la necesidad de luchar contra los herejes. El autor describe con amplitud la campaña de propaganda que dirige el califa en pro de la Guerra Santa entre los árabes de al-Andalus [16] .

Símbolos del pasado árabe fueron empleados por el califa en esta campaña de resurgimiento; para que se vean a sí mismos como Banū Qays [III] les recordó que de entre ellos salieron Mahoma y los primeros califas, y los calificó de «aguda espada del Islam para el exterminio de los hipócritas». Sin embargo, los árabes no se apresuraron. Según la descripción de la Guerra Santa misma se tiene la impresión de que los árabes causaron más perjuicio que beneficio; en la recepción realizada en Marraquesh, en vísperas de la campaña, los jóvenes árabes se comportaron de modo violento y salvaje, atacaron a los jóvenes almohades hasta causar algunas muertes, lo que hizo que el califa diera orden de expulsarlos de la fiesta. También, cuando se abastecían de armas, los árabes se comportaron de forma ofensiva y grosera tratando de engañar para obtener una mayor cantidad de armas de lo que correspondía a su verdadero número de personas. La falta de disciplina de éstos y su estupidez resalta especialmente en la descripción de su paso por un estrecho puente: mientras los almohades lo atravesaron con pru-

dencia, siguiendo las órdenes recibidas, los árabes, en cambio, se apretujaron unos contra otros a lo largo del puente [17] . Este grupo étnico decepcionó también en la hora de prueba: el autor acusa a los árabes de haber sido la causa de la derrota islámica, por la debilidad demostrada en la batalla de Huete. En el curso de otra batalla, dice el autor, mientras los almohades y los al-andaluces, «luchaban con valentía», se negaron los árabes a combatir diciendo necesitar mayor espacio y, además, dijeron tener temor de enfrentarse con los cristianos [18] .

Igualmente en esta crónica la imagen más negativa recae sobre los hombres de la *fitna* , los rebeldes musulmanes. La negación de éstos es más negativa que la de los infieles cristianos. Mientras que el autor no intenta siquiera analizar los motivos de la infidelidad cristiana, acusa sobre el desviamiento de los que no aceptan la doctrina almohade a una intervención satánica. De acuerdo a esta concepción, los rectos buscan la protección del tawḥīḏ frente a los servidores de Satán, que son los instigadores de la *fitna* y desolan toda la región. Todos aquellos que se adhieren a la *fitna* son definidos como los que prefieren «las malas nuevas de Satán» a la «llamada de Alá». Ibn Hamšaq, el rebelde al-andalus, es concebido como el causante que enviara «su maldito Satán» a incitar a los cristianos a su lucha contra los almohades. Otro rebelde andaluz, Ibn Mardanīš, según la misma versión, lucha también bajo la «influencia satánica», y todo aquel que sigue su llamada queda considerado como quien «respondía a Satán». De acuerdo con esto, la victoria sobre los rebeldes se considera como el triunfo sobre «el archi-Satán», el falso mesías, el *daŷāl* [IV] , que aparecerá al fin de los tiempos [19] . Tal es la concepción escatológica de la lucha contra los opositores de los almohades, en su forma extremada de la imagen negativa. Vale la pena señalar que en comparación con la diabolización de los opositores en el musulmán no se encuen-

tra en esta crónica ninguna expresión que relacione al enemigo cristiano con las fuerzas infernales. «Los rebeldes» musulmanes son considerados en esta crónica como quienes perdieron su condición humana por haber ultrajado a las criaturas de Alá. Por otro lado, los actos de crueldad llevados a cabo por los almohades, aun contra las ordenanzas de la Guerra Santa, son denominados por el autor como «venganza por orden de Alá». El más grande de los rebeldes, Ibn Mardanīš, es calificado de «enfermo, física y mentalmente, asesino perverso que no trepidó ante el hecho de ahogar a su propia hermana con sus cuatro hijos». A quienes lo abandonaron, el autor los elogia por haber dejado «esa inmundicia de impureza y pecado» [20] .

Tanto el relato sobre los orígenes de los almohades, escrito por al-Bayḏaq, como la «historia» de Ibn Ṣāḥib a-Ṣalā, son obras cuya adhesión incondicional a la tradición no pone el más mínimo reparo a los fundadores de la secta ni a su ideología. Ibn Tumart, creador de la ideología almohade, es calificado con los términos concebidos para el Salvador que habrá de llegar al fin de los tiempos; *mahdī, imām* , representante de la divinidad, y en especial se subraya el hecho de que «no yerra» *(maʿṣūm)* . Ibn Tumart se veía a sí mismo como un enviado para proteger el universo devolviéndole los prístinos principios morales del Islam. Con este sentido de apostolado divino acostumbraba el *mahdī* subrayar ante sus soldados que la llamada a Alá era el arma más eficaz y vigorosa en la lucha contra el enemigo, aun si el número de aquéllos es superior al de los almohades. Para mayor seguridad agregaba un acto mágico arrojando ceniza contra los contrincantes para asegurar la derrota del enemigo [21] .

Al contrario de los almohades, todos los demás grupos, tanto islámicos como otros, son presentados en la crónica de manera

negativa, bajo el calificativo general, de acuerdo a la crónica: «enemigo de Alá». La imagen de los almorávides, la lucha contra los cuales ocupa la parte principal de la crónica, recibe los calificativos más negativos de todos. Este grupo, que en un principio tomó como objetivo central la reforma del Islam, es calificado de ser el causante de su corrupción, y son llamados generalmente «antropomorfistas» *(al-muŷasimūm)* [V] , o sea, como aquellos que ven en la divinidad una forma material y no sólo espiritual. Un fenómeno interesante relacionado con este trabajo es que la crónica no ve en la Guerra Santa que se lleva a cabo en al-Andalus con el fin de salvar al Islam del cristianismo algo de primordial importancia.

3. *Entre el «campo de la independencia» y el «campo de la esclavitud»*

A pesar de que Ibn Ṣāḥib a-Ṣalā dedica amplio lugar a la lucha contra el cristianismo, él, como los cronistas musulmanes anteriores, no da mayor importancia a lo que sucede en el campo cristiano, ni a sus costumbres ni a su cultura, salvo cuando debe referir forzosamente los hechos de los almohades. Llama la atención su costumbre excepcional de continuar la tradición andaluza, que ponía constantemente las fechas de acuerdo a los dos calendarios, el cristiano junto al musulmán. La única información sobre los cristianos que da la crónica es el nombre de los jefes con los cuales los almohades tuvieron contactos, por medio de alianzas o a través de las guerras. Pero no aclara siquiera con qué idioma se comunicaban, limitándose a indicar que se hablaban en una lengua extranjera. Este historiador agrega una nueva dimensión a la imagen general que se encuentra en las crónicas musulmanas con respecto al conflicto con el mundo cristiano. Define el territorio dominado por el cristianismo como el «campo de la esclavitud», mientras que el

musulmán es definido como el «campo de la independencia». Ésa es una concepción original, que no es característica de los cronistas de esa época, que siguen pensando en las categorías de *dār al-Islām* frente al *dār al-ḥarb* . El autor continúa con esto la tendencia de la tradición berebere, tanto la de los almorávides como la de los almohades, que no aceptaban en el marco del Islam a todos aquellos que no se plegaban a su fe única y exclusiva. El resto de los grupos son identificados como enemigos: rebeldes, herejes, paganos e idólatras contra los cuales es obligación llevar a cabo la Guerra Santa.

Algunas expresiones que se encuentran a lo largo de la crónica explican la concepción del autor con respecto del enfrentamiento de los almohades con los cristianos. El fundamento de esa concepción es la «imagen del espejo». Los almohades son definidos como los que están «bajo el patronazgo de Alá», cuya victoria bélica tiene la calidad de un hecho divino, que es un medio en sus manos, mientras que los cristianos son sistemáticamente definidos como los «enemigos de Alá». De esta manera el conflicto no se ha producido entre musulmanes y cristianos mortales, sino entre el mismo Alá y sus enemigos. Esta concepción da a la campaña una dimensión sobrenatural, fuera del control humano; por lo tanto, el resultado final está fuera de toda duda. Las imágenes estereotipadas del enemigo cristiano que encontramos en las crónicas de las épocas anteriores se repiten en ésta, dominándola la «imagen del espejo». El autor destaca la *crueldad* cristiana, que se manifiesta en la ejecución de los prisioneros en medio de horribles torturas ante la vista de sus hermanos; al mismo tiempo, y sin ninguna vacilación, relata las torturas a las que someten los musulmanes a los cristianos, tanto prisioneros como habitantes en general. Por ejemplo, relata la decapitación de cincuenta y tres prisioneros cristianos ordenada por el jeque al-Ḥāfiẓ, y esto es conside-

rado como una gran victoria de los musulmanes y una derrota de los infieles. Los sentimientos de venganza musulmanes se satisfacen no sólo por intermedio de la matanza y destrucción de cristianos en este mundo, sino con la descripción de la suerte que les espera en el otro mundo, donde Alá hará que los tormentos sufridos en la Tierra sean eternos [22] .

Los soldados cristianos son calificados sistemáticamente de cobardes. Ya antes de entrar en batalla se preparan un refugio donde esconderse, y durante la lucha, pese a su ventaja numérica, se apresuran a suplicar por su vida en el momento en que dejan la fortaleza. Para describir los temores de los cristianos el autor usa una amplia gama de términos que expresan un estado extremo de pánico: «los corazones de los infieles tiemblan de miedo» o «sus corazones se partieron de pavor» [23] .

El autor, que reprobó duramente a los rebeldes de al-Andalus su alianza con los infieles cristianos, se encuentra en serias dificultades para justificar la alianza que hicieran los almohades con esos mismos infieles. Para ello presenta dos motivaciones: primero, Alá, en su gran misericordia, alentó a los cristianos justamente para que ayuden a los almohades; y segundo, estos cristianos son diferentes de sus correligionarios infieles [24] .

4. *Entre al-Andalus y el Magreb*

Las dos crónicas musulmanas escritas después de la batalla de las Navas de Tolosa y que cierran este capítulo fueron escritas por historiadores de procedencia nordafricana. Por falta de una crónica andaluza original sobre este período debemos limitarnos a recoger las expresiones de los sentimientos andaluces que fueron encontradas en una carta de elogio a la gente de al-Andalus, escrita por a-Šaqundī [25] . ʻAbd al-Wāḥīd al-Marākušī escribió su obra durante el período mismo en que se po-

nía fin a la fuerza de los almohades en al-Andalus y al comienzo de su decadencia en el norte de África. La obra de Ibn ʻIḏārī es del fin del siglo XIII , o sea, muy posterior al fin del gobierno almohade tanto en el norte de África como en al-Andalus. Ese hecho es de gran importancia cuando se analizan las concepciones sobre los diferentes grupos islámicos. En las obras de los dos historiadores mogrebinos resalta el orgullo territorial viendo en el Magreb la zona más importante dentro del dominio islámico *(dār al-Islām)* . Al-Marākušī considera a al-Andalus como perteneciendo al Magreb mismo y la estima como la capital del Magreb, en la que nacieron los mejores hombres y que es la mejor de toda la región por su clima, sus aguas y sus cultivos; allí nace el sol y alumbra la luna, y en ella se concentran todas las alabanzas [26] . Ibn ʻIḏārī, por su parte, llena de elogios al Magreb basándose en las palabras del profeta Mahoma y sus compañeros. Esta concepción es más compleja que la de al-Marākušī. Por un lado, el Oeste es el mejor de todos los países, y por el otro, la *fitna* (guerra civil) que viven allí es la peor; al-Andalus sobresale, según la tradición, por sus habitantes, que son luchadores decididos por la Guerra Santa; en vida son como los hombres de *Ribāṭ* [VI] , entregados a combatir a los infieles, y a su muerte, mártires. Mientras que al-Marākušī determina que la importancia del país proviene de sus cualidades naturales, Ibn ʻIḏārī la atribuye a la autoridad de la tradición musulmana. Éste no se refiere a las cualidades físicas de las diferentes partes del país en sí, sino en su sentido funcional al servicio de la Guerra Santa [27] .

Es interesante comparar las concepciones de ambos historiadores nordafricanos con la del al-andaluz a-Šaqundī, que escribió la «Carta de elogio a las gentes de al-Andalus». El discurso de a-Šaqundī sobre las ventajas de al-Andalus son evidentes, «como lo son la luz del día sobre la noche», «como es la

mano derecha sobre la izquierda», como «lo es la perla verdadera sobre un vidrio falsificado». De acuerdo con a-Šaqundī, esto proviene de la calidad de sus gentes y no sólo de las cualidades del país mismo. Los andaluces son los mejores de entre los combatientes, entre los pensadores y entre todas las ramas del conocimiento humano. Al elogiar tanto a los andaluces transgrede a-Šaqundī dos prohibiciones tradicionales, que todas las crónicas respetaron: elogia a los gobernantes de las taifas, por ser de al-Andalus y por haber sido mecenas de poetas y poetas ellos mismos; los alaba por su heroísmo andaluz a pesar de haber sido rebeldes contra el poder de los bereberes [28] . El principal blanco de los dardos burlones de a-Šaqundī son los bereberes y sobre todo los almorávides. Según el autor, su estupidez e ignorancia llegaban a un punto tal que no eran capaces de comprender dos versos sucesivos. Cuando le preguntaron a Yūsuf ben Tāšufīn si comprendía qué decían los poetas contestó que lo único que entendía era que pedían pan. Ese mismo califa ridiculizado no era capaz de comprender las loas que los poetas le dedicaran; al no captar el simbolismo de los colores negro y blanco, utilizado por uno de los poetas, le envió concubinas negras y blancas, creyendo que eso era a lo que se refería [29] . Pese a que el autor no menciona a los almohades de un modo claro, lo sugiere hablando de la escasa inteligencia e ignorancia de los nordafricanos, dominadores de al-Andalus, en su tiempo; y en los elogios que dedica a la gente de al-Andalus, rebeldes del pasado, puede verse un ejemplo para sus hermanos que detestan el poder de los bereberes. Aunque el autor alaba las ciudades de al-Andalus, sus elogios van dirigidos principalmente a su gente y a su inteligencia. En esto continúa la tradición de sus antecesores, que también ellos se dedicaron más a alabar a su gente que al país.

5. *En favor del poder legítimo*

Un mismo principio guía a al-Marākušī y a Ibn ʻIḏārī al describir los diferentes grupos que dominaron al-Andalus y en la forma de concebirlos. Este principio se puede resumir en la imagen positiva que se le da a la dinastía reinante, mientras su poder es estable y puede ser considerado «legítimo»; y su imagen es negativa cuando el grupo dominante entra en decadencia, pasando a ser positiva la imagen de la dinastía que llega a suplantarlo. «El poder legítimo» representa en general el ideal musulmán, conceptuado según su fidelidad a la Guerra Santa y su agresividad en combatir al enemigo cristiano [30] .

El al-Muqtabas de Ibn Ḥayyān es la fuente principal de información que emplea al-Marākušī para escribir la historia de la dinastía Omeya en España. Por influencia de esta obra la concepción de al-Marākušī sobre esta dinastía árabe es completamente positiva. La novedad de al-Marākušī como cronista es que no solamente considera positivo lo que era concebido tradicionalmente como «poder legítimo», sino que también incluye a los dirigentes de las taifas de origen árabe o muladí, por ejemplo Banū Hūd o ʻAli ben Muŷāhid, que eran de «origen cristiano». El autor pone los elogios de Ibn ʻAmār en boca de Alfonso VI, que fuera vencido por aquél en un juego de ajedrez; gracias a esto, obtuvo de Alfonso VI la retirada de las tropas cristianas de Sevilla y Córdoba [31] .

Al-Marākušī reparte sus alabanzas a héroes de al-Andalus como Ibn ʻAyāḍ, el comandante de Valencia y Murcia, a quien compara con cien caballeros [32] . Mas vale subrayar que los elogios son válidos mientras los andaluces no se enfrentan al poder almohade, como por ejemplo el rebelde Ibn Mardanīš.

La concepción de al-Marākušī con respecto a la dinastía almorávide es ambivalente y oscila entre la reprobación de los almorávides por su comportamiento con los gobernantes anda-

luces, el asesinato de los héroes de la Guerra Santa, como el al-Muẓafar, que dominaba en la zona fronteriza occidental, y la reprobación por su pasión por la riqueza del país de los andaluces [33] , mientras que por otra parte vacila en aceptar la afirmación de los bereberes que la dominación almorávide salvó a al-Andalus de caer en manos de los cristianos [34] .

Esta disposición de los combatientes de la Guerra Santa reconoce al-Marākušī en los almorávides aun después de la aparición de los almohades [35] . Éste ve en las dinastías almorávide y almohade las más adecuadas, cada una en su momento, para cumplir la función a la que estaban destinadas. Con todo, no revela una identificación del tipo mesiánico con los almohades, como si estuvieran por encima de la evolución natural de la historia. Esto se ve claramente en la comparación que hace del brillante triunfo almohade en la batalla de Alarcos con la importante victoria de los almorávides en la batalla de Zalāqa [36] . Puede concluirse de lo escrito por Ibn ʻIḏārī que tal comparación fue muy discutida por los historiadores de ese tiempo, ya que ese autor reprueba ásperamente tal parangón, considerando que la batalla en que vencieran los almorávides causó una «mancha en el honor», mientras que la victoria almohade de Alarcos fue «como el pan para el hambriento y el agua para el sediento, que empaña todos los triunfos anteriores en al-Andalus» [37] . Así como al-Marākušī, también Ibn ʻIḏārī se identifica en la primera etapa con el dominio «árabe al-Andalus», reprobando con acritud a sus opositores. En la crónica resalta el verdadero terror que siente por la *fitna* ; por lo tanto, la imagen negativa recae en esta etapa sobre dos grupos: aquellos que se rebelan por motivos sociales, el bajo pueblo, y los bereberes y muladíes, que lo hacen por motivos étnicos. La crónica tiene un carácter aristocrático, no sólo por dedicarse a la clase gobernante y a la clase alta, que tiene en sus manos el poder, sino por

el desprecio y el odio que demuestra por el bajo pueblo [38] .

Al igual que los historiadores precedentes, Ibn ʻIḏārī señala el grave perjuicio que la *fitna* causa a los intereses musulmanes, y la ventaja consecuente que concede al enemigo cristiano. Según este autor, la decadencia del califato Omeya fue el resultado de la guerra civil que corrompió los principios islámicos haciéndolos retroceder a la época de la *Ŷāhiliya* [VII] . Fue esa guerra la que facilitó a los cristianos dominar, humillar y destruir [39] .

Con la *fitna* llegó a su término el poderío de los califas Omeyas españoles, pasando el «poder legítimo» de los árabes a manos de los bereberes. Esto provoca un cambio en la actitud de Ibn ʻIḏārī con respecto a los grupos étnicos dentro del marco musulmán. La imagen positiva pasa de los árabes a los bereberes, primero a los almorávides y luego a los almohades. El cronista denomina a los árabes de al-Andalus de la época de la decadencia del califato como los «hombres de Lot y Sodoma» por haber abandonado los principios del Islam y haberse entregado a la depravación y la prostitución [40] . El autor considera que ése fue el vuelco en la historia de al-Andalus, pues por primera vez aparecen los cristianos presentados por los musulmanes como un factor importante en la fijación del destino de ese territorio, y por primera vez los cristianos consiguen importantes conquistas y victorias en su campo. Los árabes, según la versión del autor berebere, llegaron al extremo de ayudar a los cristianos en su lucha contra lo más sagrado del Islam, en el saqueo de la mezquita mayor de Córdoba y en el degüello de sus propios hermanos de fe. Parecería que los bereberes dirigían la «Gran Guerra Santa» *(al-ŷihād al-akbar)* [41] . El odio de los árabes contra los bereberes es presentado en toda ridiculez. Por ejemplo, relata que los árabes cordobeses, que se oponían al acuerdo de paz con los bereberes, ajusticiaron a aquellos digna-

tarios de la ciudad que pronunciaban la odiosa palabra «acuerdo» (*ṣulḥ*) , aun si la palabra aparecía en la plegaria. Una mujer árabe, que se le cayó y rompió su vasija, y su rostro se tiznó por el hollín del cacharro, fue acusada de «negra berebere» y ejecutada [42] .

Estos relatos folklóricos muestran hasta qué punto cundió la imagen negativa de los árabes, que encontró su expresión en la crónica de Ibn ʻIḏārī. Pero el grado máximo de la gravedad de su concepción lo alcanza describiendo a la gente de al-Andalus que se oponía al dominio almohade. La imagen negativa de los rebeldes, como Ibn Mardanīš e Ibn Hamšaq, cobra visos negativos que no se pueden comparar, por su extrema repulsa, ni con los de los cristianos. La razón de ello es que los cristianos reseñados carecen de una personalidad determinada y concreta, mientras que los rebeldes son descritos con todo detalle.

El cronista presenta a menudo a los árabes como «traidores y violadores de alianzas»; valga el ejemplo: con tono de repugnancia refiere el degüello que los árabes llevaron a cabo en la población cristiana de la fortaleza Montánchez después de haberse rendido ante el ejército almohade [43] . Al igual que el historiador Ibn Ṣāḥib a-Ṣalā abunda en relatos sobre matanzas en masa realizadas por los almohades, que asesinaron prisioneros tanto cristianos como musulmanes, y esto sin percibir la contradicción interna que resalta de su relato [44] .

De acuerdo a la crónica de Ibn ʻIḏārī, fueron los almorávides quienes acabaron con la *fitna* entre las tribus del norte africano y quienes salvaron el Islam en al-Andalus. Los tres grandes jefes que tuvo la dinastía: Yūsuf ben Tāšufīn, Alí ben Yūsuf y Tāšufīn ben Alí, son sumamente elogiados por su actuación en España, por su venganza contra los cristianos que combatieron el Islam cuando se encontraba en el torbellino de luchas contra

la *fitna* y por haber defendido a al-Andalus contra las continuas ofensivas de los reyes cristianos [45] .

Todas las alabanzas a los almorávides están relacionadas con hechos bélicos y rara vez se les dedican elogios por su buen gobierno. Ibn ʻIḏārī no concuerda con el punto de vista de los almohades que definían a los almorávides como los «antropomorfistas» y los denomina almorávides o *Lamatuna* , apelativos que no tienen nada de negativo. Del mismo modo procede cuando cita la versión de Ibn Ṣāḥib a-Ṣalā, que era decididamente antialmorávide, y trae su versión repitiendo el relato de este último, pero eliminando toda palabra maldiciente. Ibn ʻIḏārī no retrocede ni vacila en traer a colación versiones que lo precedieran sobre las crueles matanzas que hicieron los almohades de los almorávides [46] . En la imagen de los almorávides, como en la de los almohades, los dos cronistas centran los principales elogios en su fidelidad a la Guerra Santa. Fuera de las largas descripciones de los hechos de guerra, se encuentran agregados que le conceden especial fuerza a la concepción de Guerra Santa durante el gobierno almohade. Al-Marākušī destaca la propaganda en pro de la Guerra Santa que organizaron los califas a lo largo del califato almohade y su obra está llena de cantos de apoyo a la Guerra Santa. Otro apoyo a la existencia de una fuerte conciencia en favor de la Guerra Santa entre los almohades se encuentra entre sus acotaciones sobre la historia de los almohades, que se negaban a aceptar la rendición de fortalezas cristianas a cambio de la seguridad y la vida de éstos, sino que querían conquistarlas a la fuerza. Según la versión de Al-Marākušī, los almohades lograron tales victorias en la Guerra Santa como ningún gobernante musulmán lo lograra antes. Cuando alguien se asombraba del maravilloso jardín del primer califa almohade, éste lo llevaba a ver sus tropas que se preparaban para la Guerra Santa y decía: «Éste es el es-

pectáculo maravilloso, y no los jardines y árboles» [47] . Como aquél, también considera que lo más importante de la obra de los almohades fue salvar a al-Andalus de manos de la *fitna* , impedir que los cristianos la dominaran y cumplir constantemente con la obligación de llevar a cabo la Guerra Santa [48] . Según su versión, la llegada de los almohades causó gran pánico en el enemigo cristiano, poniendo grandes esperanzas en el corazón de los musulmanes [49] . Pese a esta imagen de guerreros combatientes, para ambos historiadores la batalla de las Navas de Tolosa tiene un grave significado: allí fueron derrotados los almohades y trajo como consecuencia el comienzo de la Gran Reconquista. Al-Marākušī considera que ésa es la más dura de las derrotas que han sufrido nunca los musulmanes en al-Andalus, aunque no considera que señale un vuelco radical en la posición de ambos contendientes, ni que fuera el principio de la retirada del Islam de al-Andalus, proceso que siguió hasta sus mismos días [50] . Más aún, explica el resultado de la batalla por motivos circunstanciales, y no por un cambio general en la relación de fuerzas entre cristianos y musulmanes en España. Por el contrario, Ibn ʿIḏārī capta perfectamente las consecuencias que la batalla tendrá para el destino del Islam en al-Andalus; «ése fue el motivo de la pérdida de al-Andalus hasta el día de hoy», expresa. La suya es la primera crónica que anuncia el fin, aunque pretende endulzar con cierta esperanza el sentimiento de aniquilación, tratando de suavizar en el lector lo riguroso de la fatalidad. La batalla, dice, fue una prueba enviada por Alá a los almohades y a los musulmanes, y la prueba de esto: el ángel Gabriel fue visto en el campo de batalla comandando las acciones [51] . Pese a su reconocimiento de la importancia de esta batalla, el autor le dedica escasas líneas, mientras que se extiende exageradamente en la descripción de la batalla de Salvatierra, que la precedió y tuvo una importancia secun-

daria, pero resultó una victoria almohade.

6. *Entre la «copa del veneno» y la «esperanza del retorno»*

Las crónicas de al-Marākušī y de Ibn ʻIḏārī mantienen el carácter de las que las precedieron en cuanto a su escaso interés y conocimiento sobre el cristianismo. A veces se surten de información en las crónicas anteriores, como por ejemplo la explicación de Ibn ʻIḏārī, tomada de Ibn Ḥayyān, sobre la importancia de la iglesia de Santiago para la cristiandad española: «Es el mayor de los lugares santos en Andalucía… y su importancia es igual que para nosotros la *Qaʻba* », dice [52] . En la cuarta parte de su crónica, dedicada a la historia almohade y la de Banū Marín, es aún más reducida la información sobre los reinos cristianos de España y sólo cuenta los hechos en sí. ʻAbd al-Wāḥīd al-Marākušī tiene una amplia orientación de lo que ocurre en el mapa político de la España cristiana: la división entre los distintos reinos, los nombres de éstos y sus límites aparecen claramente en su crónica y aun se preocupa de traducir los nombres españoles al árabe [53] . Éste es un gran cambio, comparado con las crónicas anteriores que sólo escribían «reino cristiano» o «reino franco».

Como consecuencia de la batalla de las Navas de Tolosa y del avance de la Reconquista, recibe el conflicto cristiano-musulmán, en ambas crónicas, una nueva dimensión: primero, los cristianos son concebidos casi permanentemente con una enemistad inflexible y de una guerra total. Segundo, aparece con frecuencia la expresión de una esperanza por la recuperación de las tierras conquistadas por los cristianos. La concretización del concepto de vuelta a la tierra conquistada recibe su expresión más lograda en la crónica de Ibn ʻIḏārī. «… Las esperanzas de la Reconquista *(istirŷāʻ)* de todos esos territorios del reino de al-Andalus sobre los que señorea el maldito (Alfonso VIII)» [54]

.

Hay que destacar que en el sentido de toma de conciencia, en las crónicas cristianas se encuentran términos que expresan la idea de recuperación de la tierra de las manos del enemigo, pero no se encuentra la palabra Reconquista como una noción abstracta, por encima del hecho en sí; y por este motivo hay investigadores que niegan la existencia de un sentimiento o ideal en las acciones de la Reconquista española, por no encontrarse tal expresión en ninguna parte. En el Islam occidental tal concepto fue acuñado poco tiempo después de la conquista de territorio de al-Andalus por los cristianos. Esta expresión no es aislada y la idea se encuentra reforzada en las descripciones de Ibn ʻIḏārī, quien utiliza especialmente términos que expresan el sentido de recuperación [55] .

El concepto general de guerra de aniquilamiento musulmanocristiana se ve apocado en cierta medida a causa del empleo que hace Ibn ʻIḏārī de los mismos vocablos al describir el conflicto musulmán interno; por ejemplo: habla de «la renovada conquista del país» refiriéndose a la toma de Túnez de manos de los árabes. Al describir las fuerzas combatientes allí, usa las mismas imágenes hostiles y negativas que utilizara para describir a los cristianos: «traición», «engaño», «crueldad», etc.

Las descripciones de las matanzas y el exterminio que causaron los musulmanes a los cristianos son idénticas a las descripciones del aniquilamiento y la muerte que llevaron a cabo los musulmanes con sus propios hermanos. He aquí un ejemplo entre muchos: en la descripción del daño causado a los cristianos por los bereberes en la batalla de Sabta, el cronista emplea una serie de acerbas expresiones: cuando los bereberes atravesaron las puertas despedazaron *(kasarū)* a los cristianos… y los cristianos murieron en ese día de una muerte súbita *(qatlān ḍa-*

rī'an) y fueron desgarrados en pedazos *(wa-quiṭi'ū taqṭi'an)* ; y en la descripción de las luchas intestinas entre musulmanes emplea las siguientes expresiones: «Los despedazaron y trituraron» *(iktasaḥū wa-faraqū)* , equivalente a la expresión *kasarū;* en la descripción sobre los daños causados a los cristianos, también aquí la matanza es llamada *qatlān ḏarī'an* . En ambos relatos el autor se explaya describiendo las distintas armas empleadas para llevar a cabo la matanza y reforzar así la imagen de la carnicería total [56] .

La imagen que utiliza el cronista para exponer la llegada del fin, al relatar la rendición de los sevillanos ante las fuerzas cristianas, es la siguiente: «beber la copa del veneno», expresión que es idéntica a la usada al describir la lucha interna de los musulmanes [57] . Desde la batalla de las Navas de Tolosa en adelante la crónica se ocupa especialmente de las luchas intestinas en el Magreb y en al-Andalus, y sólo de vez en cuando, de paso, se cuenta la caída de una de las grandes ciudades musulmanas en poder de los cristianos, empleándose una terminología tal que expresa una sensación de debilidad completa, de extinción: «El enemigo los dominó, los invadió, perdieron el coraje y la iniciativa, sólo queda Alá…»

La imagen de los cristianos en la crónica de 'Abd al-Wāḥid al-Marākušī es mucho más moderna que en la crónica almohade anterior a la batalla de las Navas de Tolosa. La única expresión extrema que se repite es el deseo de que «Alá los maldiga», al mencionar a los reyes cristianos.

Causa asombro la relativa moderación de las imágenes, si se tiene en cuenta que la crónica fue escrita en el período cumbre de la Reconquista cristiana y después de la profunda humillación que causara la derrota de 1212. Junto a los términos despectivos usados corrientemente, se encuentran imágenes cris-

tianas positivas que equilibran completamente la imagen general: por ejemplo, la nobleza cristiana, que no permite al rey Alfonso VI escabullirse de la promesa dada a Ibn ʻAmar de salir de los territorios musulmanes, en virtud de la pérdida que el rey sufriera en una partida de ajedrez que ambos jugaron [58] . Es verdad que en este relato la imagen del rey es negativa, la de quien viola una promesa y un acuerdo, pero se encuentra equilibrada por la imagen de los nobles que le obligan a cumplir la promesa dada. El autor cuenta de un cristiano al servicio del gobernador de Mallorca, Ibn Gāniya, «quien de ningún modo hubiera transgredido una promesa ni violado un pacto» [59] .

En líneas generales, la imagen estereotipada del cristiano que viola acuerdos es sumamente suavizada en esta crónica gracias al uso del lenguaje del autor, que usa los verbos en pasiva sin añadir adjetivos denigrantes [60] .

La imagen negativa de los cristianos se hace cada vez más aborrecida y extremista en la crónica de Ibn ʻIḏārī, que los concibe permanentemente como enemigos de los musulmanes, agravando la hostilidad hacia ellos. Los describe no sólo como enemigos de los musulmanes, sino como «infieles enemigos de Alá» *(aʻdāʻAllā al-kāfirīn)* . Por el contrario, los musulmanes, sobre todo los almohades, son considerados como «la fuerza de Alá» *(awliyā' Allāh o ŷunūd Allāh)* , cuya finalidad es: extirpar de raíz a los enemigos de Alá [61] . A diferencia de al-Marākušī, Ibn ʻIḏārī vuelve a la imagen tradicional del cristiano como traidor y violador de acuerdos. A semejanza de las crónicas cristianas anteriores, que afirmaban que la conquista de España por los musulmanes se realizó por medio del fraude y del engaño, el autor emplea los mismos argumentos para acusar a los cristianos que conquistaron las ciudades musulmanes durante la Reconquista [62] . Esta campaña, la Reconquista, es concebi-

da como un hecho satánico, como una guerra de exterminio durante la cual los cristianos aniquilaron mujeres, niños y ancianos, martirizándolos sin piedad: «atormentaron mujeres y vírgenes, mataron ancianos, vertieron su sangre ignominiosamente» [63] . El asesinato, el ultraje, la deshonra sexual, son signos evidentes de la guerra total que acompañan a una imagen negativa casi absoluta [64] . Vale la pena señalar que esta imagen negativa extrema caracteriza la obra de Ibn ʻIḍārī, sobre todo en el último tomo de la crónica, dedicada a la lucha de los almohades contra los cristianos en la época de la Gran Reconquista. En los tomos precedentes el autor entremezcló las versiones de historiadores anteriores, por lo tanto, las imágenes de esos tomos concuerdan con las de las épocas más antiguas.

Es bastante difícil encontrar el origen de la diferencia entre las imágenes de la crónica de al-Marākušī y las de Ibn ʻIḏārī. A la luz de la escasez de datos sobre ambos autores y del hecho de que éstos pertenecen a un mismo plano étnico, social y cultural, sólo pueden formularse conjeturas; tal vez la diferencia se deba a que al-Marākušī vivió en el tiempo en que la Gran Reconquista se estaba llevando a cabo, en su mayor ímpetu, por lo que no podía tener exacta conciencia, durante el mismo curso de los acontecimientos, del inmenso desastre que caía sobre el Islam y al-Andalus, y no comprendió que no habría remedio para el Islam en esa parte del mundo. En cambio, Ibn ʻIḏārī, como vimos anteriormente, tenía plena conciencia de la amplitud del golpe y se mostraba completamente pesimista en cuanto a la posibilidad de recuperación y volver atrás en la rueda de la historia, por lo que su desesperación y frustración encontró una válvula de escape en sus imágenes extremistas.

Las crónicas musulmanas de ese período, tal como las anteriores, refieren dos clases de conflictos entre grupos: por un la-

do, el conflicto entre musulmanes, que es un conflicto étnico, y por el otro, el cristiano-musulmán, que es de origen religioso-territorial. La posición de las obras escritas antes de la batalla de las Navas de Tolosa es inequívoca y definitiva.

Tanto la crónica del andaluz Ibn Ṣāḥib a-Ṣalā como la del berebere al-Bayḏaq conciben a los almohades como representantes de la religión verdadera y absoluta, y todos sus opositores, sean cristianos, andaluces o bereberes, son considerados como infieles y pecadores.

La obra de al-Saqundī elogia a los andaluces con los colores de blanco y negro; en un sentido eufemístico, a los andaluces los consideraba cultos y rectos, mientras los bereberes son representados como incultos y faltos de inteligencia. Las dos crónicas escritas después de la batalla de las Nava de Tolosa demuestran patentemente el vuelco político que se efectuó en el Occidente con la decadencia de los almohades. Pese al hecho de que ambas crónicas se dedican principalmente a la historia de los almohades, no demuestran particular fidelidad por esa dinastía. La imagen positiva está representada condicionalmente al «poder legítimo». La imagen de los cristianos en las crónicas de ese tiempo continúan con la tradición de las crónicas anteriores. Presentan imágenes superficiales y primitivas. Esto es consecuencia del escaso interés de los historiadores sobre el mundo extramusulmán y la poca información que transmiten sus crónicas sobre el enemigo cristiano. Esta información se limita a los apodos de «enemigos de Alá», «idólatras», «infieles». Muy de vez en cuando se relatan detalles que pueden dar una idea sobre los cristianos. Tal escasez de imágenes es la que produce la impresión de una posición extrema, que se reduce a concebir a los cristianos como los «enemigos de Alá». Junto a esta pobreza de imágenes individuales y colectivas, pueden encontrar-

se en la crónica dos importantes novedades conceptuales sobre el conflicto. La primera se encuentra en Ibn Ṣāḥib a-Ṣalā, quien concibe a las partes con «la imagen del espejo»; el mundo del Islam es el reino de la libertad, y el cristiano es el reino de la esclavitud. La segunda aparece en las crónicas del tiempo de la retirada musulmana frente a la Reconquista cristiana. Estas manifiestan la esperanza de una recuperación o una reconquista contraria a la cristiana. Lo declaran o bien abiertamente o expresando el deseo en forma indirecta.

Según el cuadro que surge de las imágenes y conceptos de los cronistas, es difícil determinar cuál de los conflictos es considerado más grave: los cronistas conciben de igual manera y con las mismas imágenes a los musulmanes y a los cristianos en cuanto «rebeldes», y contra ambos, en la misma medida, debe llevarse a cabo la Guerra Santa. Este estado de cosas es completamente diferente en las crónicas cristianas de la época. Vimos que en períodos anteriores el conflicto inter-cristiano estaba en el centro de las crónicas cristianas, hasta que a veces era más importante que la lucha contra los musulmanes. La imagen del rival cristiano llegaba a ser más de una vez más negativa que la del musulmán. En las crónicas del siglo XIII el cambio es evidente. En todas, las luchas contra el Islam ocupan la parte primordial y las imágenes de los musulmanes son las más negativas, mucho más que las de los cristianos. Este fenómeno demuestra la integración llevada a cabo en la toma de conciencia cristiano-española, al mismo tiempo que muestra el grado de desintegración de la sociedad musulmano-andaluza.

NOTAS AL CAPÍTULO II

Para una historia general de España y al-Andalus en este período, véase la literatura que hemos indicado en las notas del capítulo anterior. Debe agregarse la historia de al-Andalus desde la caída de los almohades. La situación de las investigaciones sobre esta época, hasta la conquista de Granada en 1492, no es suficiente, sobre todo en lo que se refiere al enclave musulmán que quedó en dicha ciudad.

M. A. Ladero Quesada, *Granada, historia de un país islámico (1232-1571)* , Madrid, 1969.

Idem, *Castilla y la conquista del reino de Granada* , Valladolid, 1967.

R. Arié, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)* , París, 1973.

[1] 'Abd al-Malik ben Ṣāḥib a-Ṣalā, *Ta'rīj al-man hil-īmānā 'alā al-mustaḍ'afīn* , Beirut, 1964. Otro libro del mismo autor, para la historia de las rebeliones contra los almohades en al-Andalus, se perdió.

[2] Al-Marākušī, *Al-Mu'ŷib fī taljīs ajbār al-magreb* , Leiden 1881, ed., por R. Dozy. En adelante se usará la nueva edición del año 1968.

[3] *Ibíd.* , pp. IX-X.

[4] *Ta'rīj al-muwaḥidīn li-ben Bakir ben 'Alī a-Ṣanhāŷī al-muknī al-Bayḏaq* . El trabajo antedicho se puede encontrar en: E. Lévi-Provençal, *Documents inédits d'histoire almohade, fragments manuscrits du «legajo» 1919, du fonds arabe de l'Escorial* , París, 1928, pp. 50 y ss. Última edición de esta obra: Rabat, 1971.

[5] *Kitāh al-bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa-l-magrib, li-ben 'Iḏārī al-Marākušī* , ed. E. Lévi-Provençal, Beirut, 1948, 4 tomos, t. IV: *Ta'rīj al-muwaḥidīn* , ed. A. Huici Miranda, Tetuán, 1960.

Durante muchos años los investigadores ignoraron la fuente de la crónica, a la que apodaron con el nombre del lugar de los dos únicos manuscritos descubiertos: *El anónimo de Madrid y Copenhague* (textos árabes y traducción por A. Huici, Valencia, 1917). R. Dozy afirma al principio de su estudio que el autor no es otro que Ibn ʻIḏārī, pero luego se desdijo por la falta de pruebas seguras. Este hecho fue más adelante demostrado por Lévi-Provençal en los descubrimientos de nuevos manuscritos de al-Bayān de Ibn ʻIḏārī.

Besthorn señaló las diferencias importantes entre ambos manuscritos señalando que el texto madrileño es más extremista conceptualmente que el de Copenhague. R. Besthorn, «El anónimo de Copenhague y el de Madrid», en: *Miscelánea de estudios y textos árabes* , Madrid, 1915 pp. 6-7.

[6] Éstas son expresiones tradicionales como: *al-ʻas ākir al-manṣūra, al-muẓafara, al-maymūna, a-ẓāhira* .

[7] *Al-man* , pp. 217-218.

[8] *Ibíd.* , pp. 492-503.

[9] *Ibíd.* , pp. 182-183. Abū Ḥafiẓ representa en la crónica una forma de comportamiento; y como a él, trae a colación a otras personalidades de la oligarquía, pp. 292, 392-393.

[10] *Ibíd.* , pp. 342-343.

[11] *Ibíd.* , pp. 190, 199-207.

[12] *Ibíd.* , pp. 275-276.

[13] *Ibíd.* , p. 117.

[14] *Ibíd.* , p. 184.

[15] *Ibíd.* , pp. 572-573.

[16] *Ibíd.* , pp. 409-410.

[17] *Ibíd.* , pp. 434-443.

[18] *Ibíd.* , pp. 492, 507.

[19] *Ibíd.* , pp. 131-132, 136, 190, 195-196, 272, 330.

[20] *Ibíd.* , pp. 189-190, 405-406, 470-471.

[21] *Al-Bayḏaq* , pp. 50, 53, 57, 61, 64, 70.

[22] *Al-man* , pp. 193, 356. Ésa fue la suerte que corrió Giraldo, que se rompió todos los huesos cuando huía hacia los almohades y Dios lo lanzó a las llamas del infierno, p. 279.

[23] *Ibíd.* , pp. 289, 492, 523.

[24] Como en el caso de Fernando «el Baboso», cuya ayuda a los almohades en la batalla de Badajoz fue de una importancia definitiva. El autor define su papel como «una defensa de los musulmanes», y considera que era la misericordia divina la causa de su litigio con sus hermanos cristianos. *Ibíd.* , pp. 371-372. Lo mismo Fernando Rodríguez, de alto linaje, y de gran agudeza mental entre los cristianos, llegó con su hermana a servir con «fidelidad al califa almohade»; *ibíd.* , p. 526.

[25] Al-Šaqundī, *Risāla-fī faḍā'il ahl al-Andalus* , donde se encuentra la carta casi completa: Aḥmad ben Muḥmad al-Maqqarī, *Nafḥ a-tīh* , Beirut, t. IV, pp. 177 y ss. Fue copiada del manuscrito que se encuentra en Túnez, por E. Codera, y se encuentra en su colección en Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Colección Codera, núm. XX. Traducción de la carta al español: Al-Šaqundī, *Elogio del Islam español* . Traducción E. García Gómez, Madrid, 1934.

[26] Al-Marākušī, p. 115.

[27] Ibn 'Iḏārī, t. I, pp. 6-7.

[28] *Nafḥ a-tīh* , pp. 179-181.

[29] *Ibíd.* , pp. 180-181.

[30] Esta actitud llevó a Ibn 'Iḏārī a elogiar a 'Uqaba ben-al-Ḥaŷaŷ como al «hombre heroico que hace padecer al enemigo, por no haberse conformado con el triunfo en el campo de batalla, sino que trató de islamizar por la fuerza a los prisioneros y a quien se negaba lo decapitó (t. II, p. 28): 'Abd a-Raḥmān II, alabado en la tradición musulmana por sus continuas incursio-

nes a las tierras de los enemigos cristianos, es elogiado más aún porque acostumbraba a amontonar los cráneos de los cristianos decapitados, hasta tal punto que un caballero sobre su corcel quedaba oculto por el montón (*ibíd.* , p. 85); y en el mismo espíritu cuenta sobre Muḥamad I que determinó que el muazín no llamara a la plegaria del mediodía hasta que fueran decapitadas dos mil cabezas del enemigo (*ibíd.* , p. 113).

[31] Al-Marākušī, p. 115: «Se conocieron sus hazañas por toda al-Andalus de manera que cuando recordaron su nombre ante Alfonso VI, el rey de los cristianos, éste dijo: "Ése es el *hombre* de la península (ibérica)"».

[32] *Ibíd.* , p. 149.

[33] El autor lo denomina «Levantamiento *(fitna)* de los almorávides», *ibíd.* , p. 52. Véase también pp. 93, 97-98.

[34] *Ibíd.* , p. 64.

[35] Como índice de la actuación de Ibn Ganīya, gobernador de Mallorca, *ibíd.* , p. 200; y sobre la Guerra Santa como un concepto tradicional entre almorávides, *ibíd.* , p. 122.

[36] «Esta derrota fue hermana de la de al-Zalāqa»; *ibíd* ., p. 206.

[37] Ibn ʻIḏārī, t. III, p. 196.

[38] Por ejemplo, la gente de los arrabales qu se rebelaron contra los impuestos exagerados de al-Ḥakam son descritos como «gentuza» y «populacho sucio»; *ibíd.* , pp. 78-79.

[39] En ese mismo espíritu reprueba acerbamente a los toledanos que llamaron en su ayuda a los infieles, sin temer a sus engaños y «sufrimientos», y lo peor de todo: «estaban prontos a pagar la *ŷizya* y ser humillados por su poder; *ibíd.* , t. III, p. 205; véase también *ibíd.* , pp. 131-132, 237, 239-240.

[40] *Ibíd.* , pp. 79-80, 98.

[41] *Ibíd.* , pp. 93-95, 98.

[42] *Ibíd.* , p. 100.

[43] *Ibíd.* , p. 199.

[44] *Ibíd.* , pp. 17-18, 117-118.

[45] *Ibíd.* , t. IV, pp. 46-48, 49-50, 52, 54, 79-80, 85, 88-90.

[46] *Ibíd.* , p. 18.

[47] Al-Marākušī, p. 145.

[48] Ibn ʻIḏārī, t. III, pp. 37-38, 74-75, 76, 79-80.

[49] «Tal ejército (de los almohades) llenó de pánico los corazones de los vacilantes y los infieles, mientras para los andaluces su venida fue como una bendición»; *ibíd.* , p. 79.

[50] Al-Marākušī, p. 238.

[51] Ibn ʻIḏārī, t. III, p. 242.

[52] *Ibíd.* , t. IV, pp. 294-295.

[53] Al-Marākušī, p. 235.

[54] Ibn ʻIḏārī, t. III, p. 198.

[55] *Ibíd.* , t. III, p. 199.

[56] *Ibíd.* , pp. 346, 347-348.

[57] *«...ŷaraʻū ka's al-himām»* ; *ibíd.* , pp. 385-388.

[58] Al-Marākušī, p. 84.

[59] *Ibíd.* , p. 199.

[60] *Ibíd.* , p. 205. «… Fue anulado (el acuerdo) entre él (el califa) y Alfonso, que Alá lo maldiga…», y en el mismo estilo, p. 234.

[61] Ibn ʻIḏārī, t. III, pp. 194, 204, 382.

[62] Por ejemplo: *ibíd.* , pp. 104, 110, 427.

[63] *Ibíd.* , p. 423, y por el mismo estilo, pp. 78, 98, 175, 242.

[64] Este concepto unilateral está expresado con términos como: «perros», «idólatras», «grupos de bandidos» (denominación permanente para toda unidad militar cristiana), «ignominiosos y traidores», etc.; *ibíd.* , pp. 67, 78, 84, 118, 406.

[I] *Istirŷāʻ* : palabra árabe equivalente al concepto de Reconquista.

[II] *Tawḥīd:* creencia en la unidad de la divinidad, principio

básico de su concepción religiosa y fuente de su nombre, almohades.

[III] Banū Qays: tribu de la península arábiga, que de acuerdo con la tradición tuvo una acción muy heroica.

[IV] *Dayāl* : figura equivalente al anticristo de los cristianos.

[V] *Al-muŷasimūm* : Este calificativo fue utilizado por los almohades para tratar a sus enemigos, especialmente a los almorávides. Su importancia reside en darle a la divinidad un valor material, una personificación de la divinidad. Ese concepto está en contradicción con los principios de fe de los almohades: la unidad de Dios.

[VI] Instituto monástico musulmán, cuyos habitantes dedican su vida a adorar a Dios y luchar contra los infieles.

[VII] *Al-Ŷahiliya:* «época de la ignorancia» de las tribus árabes en la península árabe, en el período anterior al Islam.

EPÍLOGO

La delineación de las imágenes en las crónicas cristianas y musulmanas y su evolución fue la finalidad primordial del presente trabajo; con todo, vale la pena analizar aquí algunos puntos comparativos entre el conjunto de las imágenes y conceptos cristianos y musulmanes, que ya hemos tratado en detalle y por separado a lo largo de toda la obra.

a) *La dinámica de las imágenes*

Se pueden señalar dos diferencias fundamentales en la dinámica evolutiva de las imágenes en las crónicas cristianas y en las musulmanas. La imagen cristiana absorbe sus primeras nociones en el siglo VIII de la cronografía bizantina. En esta época de cristalización el musulmán no es considerado con el sentido de «enemigo»; y las imágenes que se le adjudican son por lo general *ad hominem* : según el modelo adjudicado a una personalidad determinada; los musulmanes, en sentido colectivo, serían la suma de las cualidades adjudicadas a esas personalidades. El conjunto de las imágenes musulmanas sufre un violento cambio en los siglos XII y XIII . En esta época la imagen se transforma en «generalizaciones»: las cualidades y concepciones particulares, que eran atribuidas a ciertas personalidades, son presentadas en las crónicas como si representaran a todos los musulmanes. Tales generalizaciones a veces fueron traídas como la expresión de concepciones folklóricas populares para describir las cualidades y características raciales de los musulmanes; se les agregaron detalles sobre el aspecto físico externo, sobre todo el color de la piel y los ojos. La total concretización del conjunto de imágenes cristianas se logró al unir en forma consciente las imágenes estereotipadas que se fueron formando a través de generaciones, juntamente con la finalidad política. De esa manera, sirvieron las imágenes para la toma de conciencia

en la sociedad española cristiana.

Las raíces del conjunto de imágenes en las crónicas andaluzas-musulmanas se encuentran en la tradición imaginativa de los musulmanes, forjada mucho antes de que éstos conquistaran España. A diferencia del complejo de imágenes cristianas, la dinámica de las imágenes musulmanas es más lenta y sencilla. La infraestructura de la imagen de la «otra sociedad» en el complejo musulmán fue construida con los mismos calificativos en uso en el Islam para «los grupos de afuera». A veces el proceso de la imagen sufre cierto «engrosamiento», o por medio de atributos negativos copiosos de una vez, o por medio del empleo de un verbo con una acepción fuerte, como *hulika* , al descubrir la muerte de un enemigo. Pese al hecho de que la dinámica de las imágenes en las crónicas musulmanas fuera más lenta en comparación con la dinámica de las imágenes en las crónicas cristianas, y tal vez más primitiva, se forjaron en momentos críticos cuando toma conciencia la idea de una «reconquista musulmana» (*istirŷāʿ*) y el terreno del poder musulmán es llamado «campo de libertad», frente al cristiano, que es denominado «campo de esclavitud».

b) *Carácter de las imágenes*

El interés mostrado por las crónicas cristianas hacia el grupo opositor, los musulmanes, tanto en el complejo de las creencias religiosas como en la historia de las comunidades musulmanas, es muchísimo mayor que el demostrado por los cronistas musulmanes acerca de la sociedad cristiana. El interés de los cristianos se revela ya en la «Crónica bizantino-árabe» y en la «mozárabe» de mediados del siglo VIII . Pese al hecho de que la mayoría de las crónicas cristianas se concentran casi exclusivamente en la historia cristiano-española, la mayor parte de las más importantes crónicas cristianas dedican amplio lugar al

origen del Islam, al complejo religioso y a la historia musulmana; esto resalta en la crónica de «Albelda», en la crónica «Profética», en la del emperador Alfonso VII, en las obras históricas de Rodrigo Ximénez de Rada, en la Crónica Universal de Lucas de Tuy y en la «Primera Crónica General de España». En la descripción del Islam como religión se producen deformaciones fundamentales o por el desconocimiento de fuentes musulmanas, o bien a causa de falsificaciones voluntarias de estas fuentes. Por otro lado, la historia de las comunidades musulmanas en general es fiel a la verdad y abarca una amplia información de gran valor. Cuando más se acercan las crónicas al terreno religioso en discrepancia, las imágenes que representan son más imaginativas, y cuando se acercan al terreno de los hechos históricos, las imágenes son más realistas. Primordial importancia tiene el hecho de que las crónicas cristianas encuentren indispensable transmitir al lector amplios conocimientos sobre el mundo musulmán; sin embargo, no siempre hacen lo mismo con relación a la descripción de los acontecimientos que se desarrollan en los reinos cristianos.

Entre las crónicas musulmanas, la de a-Razī es la excepción que confirma la regla: es la única que dedica amplio espacio al relato de la historia del cristianismo en general y del cristianismo en España en particular. El resto de las crónicas hacen referencia al mundo cristiano sólo en caso de que ayude a aclarar el hecho histórico que plantean, que siempre gira en torno a la sociedad musulmana. Es decir, que las crónicas musulmanas no consideran el mundo cristiano como un fenómeno autónomo en sí. Desde este punto de vista puede decirse que las crónicas cristianas, y seguramente el público lector al que están destinadas, demuestran gran curiosidad e interés intelectual con respecto a lo que ocurre fuera de su grupo. Esta curiosidad se demuestra en el interés que manifiestan por los muchos y varia-

dos aspectos de la cultura ajena; religión, historia, instituciones, costumbres, etc. Con todo, las crónicas cristianas revelan gran medida de etnocentrismo al tratar de definir, clasificar y juzgar los asuntos religiosos y morales de los otros grupos, como es el Islam según sus propios criterios.

Los cronistas musulmanes se centralizan casi completamente en su propio mundo, en el círculo musulmán. Este fenómeno se refuerza por el hecho de existir una amplia literatura cristiana sobre viajes que relata lo que sucede en el mundo islámico, mientras el mismo fenómeno es por demás raro en la literatura de viajes musulmana, que abunda justamente en relatos sobre los lugares donde domina el poder musulmán. Resulta claro que un sentimiento de superioridad cultural-religioso llevó a la sociedad musulmana a encerrarse en sí misma de un modo casi hermético frente al mundo no islámico de ese tiempo. Con todo, no hay que olvidar que en el mundo musulmán había una gran curiosidad intelectual manifestada especialmente en el estudio, imitación y adopción del pensamiento del mundo antiguo, a pesar de su concepción del mundo pagano.

Los calificativos con que las crónicas cristianas apodan a los musulmanes como grupo se basan principalmente en nombres que tienen una connotación negativa, tomados de las Sagradas Escrituras o de la literatura sagrada cristiana, por ejemplo: agarenos, moabitas, asirios, babilonios, ismaelitas, amorritas, caldeos y sarracenos, supuestos de ser descendientes de Sara. Tales denominaciones son parte de la «imagen del espejo» del conflicto cristiano-musulmán, que es una vuelta al conflicto judeo-gentil de la época bíblica. El cristianismo español aparece como configurando el pueblo de Israel, que pecó, fue castigado y se encuentra en el proceso de su redención; por el contrario, los musulmanes, en todos los diferentes grupos que lo compo-

nen, representan el mundo gentil en su totalidad, al que Dios utiliza como vara de su cólera para castigar a su pueblo. Por lo tanto, cuando llegue el momento en que Su voluntad lleve la redención al «pueblo de Israel» en España, Dios dirigirá su ira contra aquellos que hicieron sufrir a su pueblo.

Los calificativos de las crónicas musulmanas están tomados del tesoro de expresiones tradicionales que describen aquellos grupos que no son musulmanes, como ser «idólatras» *(mušrikū)* , «infieles» *(ṭugāt)* , «enemigos de Alá», «perros», «puercos» (que son animales impuros, de acuerdo a la concepción musulmana) y a veces emplean apodos que fueron dados en un principio a aquellos que no eran árabes, con una connotación definitivamente negativa: *ʿulūŷ, aʿŷām* .

Al encontrar una extrema tensión en la concepción de las imágenes de ambas partes, vimos que en su mayoría las imágenes fueron tomadas del campo de los conceptos religiosos evidentes resaltando el aspecto de la «imagen del espejo».

En las crónicas cristianas se hace llamar la autoimagen: *«fideles de Cristo et mandetores de su ley»* , mientras que la imagen del enemigo es: *«enemigos de la fe de Cristo; inimici fidei; inimici Dei»* .

En las crónicas musulmanas el concepto de autoimagen es: *«fieles de Alá»* , *«soldados de Alá»* , mientras que la concepción del enemigo es: *«enemigos de Alá»* .

Esa serie de expresiones señala una completa simetría no sólo en la «imagen del espejo», sino en las imágenes de los dos grupos cuando se ven enfrentados. En ambos se produce el mismo exacerbamiento religioso de la autoimagen y la diabolización total del enemigo. También se encuentra una simetría en la cualidades de los grupos como colectivos; cada uno de ellos se ve en el otro grupo las mismas características dominan-

tes: fraude, maldad, crueldad y cobardía. Estas cualidades estereotipadas se encuentran en casi todas las crónicas, aun cuando las imágenes sean muy moderadas. Sólo en las crónicas cristianas se atribuyen al enemigo pasiones carnales, especialmente dirigidas contra las mujeres cristianas. Las imágenes sexuales aparecen en las crónicas cristianas ya a partir del siglo IX , y contribuyen a construir la imagen negativa del musulmán. La imagen sexual que manifiesta el sentimiento del violado, del que ha sufrido la humillación, concuerda con los principios morales de la sociedad cristiana del medievo, que desarrolló un punto de vista rígido y austero con respecto a las relaciones sexuales, especialmente cuando se trata con aquellos que son calificados de seres impuros y pecadores. Es característico de una sociedad cuyos principios son tales que proyecte sus temores y frustraciones sexuales sobre el enemigo odiado. La ausencia de una imagen sexual en las crónicas musulmanas concuerda con la posición de la sociedad andaluza, cuya base hedonista es una parte legítima de su cultura. No es de extrañar entonces que si se encuentra la sugerencia de una imagen sexual en una crónica musulmana, sea justamente en la del autor berebere Ibn ʿIḏārī, por ejemplo.

Una de las consecuencias inevitables del mayor interés que demuestran las crónicas cristianas por el grupo musulmán es que las imágenes son más complejas, dando la impresión que son más evolucionadas que las que aparecen en las crónicas musulmanas. Esta complejidad es a veces consecuencia de la influencia de la poesía épica española. Lo más significativo de la complejidad de las imágenes surge de la concepción que el musulmán no es unidimensional; frente al musulmán enemigo, con cualidades negativas, existe el musulmán «bueno», con quien se puede establecer una comunicación y llegar a un arreglo político (que por supuesto confirme la superioridad del

cristiano). Es evidente que esta relativa apertura existe sólo en las épocas de calma, en las que las imágenes son generalmente más moderadas. Mas este tipo de imágenes, sin embargo, no desaparece por completo ni aún en los períodos de extrema tensión y hostilidad, por ejemplo a mediados del siglo XIII o en las crónicas de Rodrigo Ximénez de Rada. Luego que termina la parte primordial de la Reconquista, los campos contrincantes se vieron forzados a convivir, como consecuencia de los acontecimientos militares y políticos; la expulsión de los musulmanes no se contempló como posible; no lo era en cuanto a los intereses hispano-cristianos ni tampoco de acuerdo a las concepciones ideológicas de la directiva española.

Las imágenes de los cristianos en las crónicas musulmanas son mucho más primitivas en comparación con las de las crónicas cristianas, aun en las que las imágenes son moderadas. El primitivismo proviene del hecho de que las crónicas musulmanas presentan un cuadro superficial e irreal del mundo que los rodea. Esto no quiere decir que las imágenes de las crónicas musulmanas sean por fuerza más extremistas que las de las cristianas; uno de los aspectos más sobresalientes en la comparación de las imágenes de ambos grupos, en sus respectivas crónicas, es la importancia del papel de la demonización del enemigo en las cristianas, frente a la escasez del uso de ese tópico en las crónicas musulmanas. La lucha contra el demonio y las fuerzas satánicas tuvo un papel preponderante desde el principio del cristianismo. Las «fuerzas del mal» formaban parte en la lucha de las fuerzas inconciliables que actuaban en el universo; por una parte están Dios, Jesús, los ángeles y los cristianos, y por la otra Satán, los demonios, que son el origen del paganismo y de sus adoradores, quienes se rebelaron contra el verdadero Señor, el Creador del Universo. Los musulmanes fueron concebidos como pertenecientes al sistema demoníaco;

al principio, en forma individual, como al-Manṣūr; mas cuando el sentimiento cruzado penetró por completo en la cronografía cristiana, fueron considerados los musulmanes en un sentido colectivo, como servidores de Satán y de los demonios (según la definición de Lucas de Tuy y de otros). No sólo a los musulmanes se adjudicó, en las crónicas cristianas, un carácter demoníaco, sino que a menudo se les adjudicó a los mismos cristianos contrincantes de la Península Ibérica y con la misma violencia.

Esta tendencia se refuerza en la comparación de las descripciones en las que se emplean cualidades físicas y de color, tal como aparecen en las crónicas cristianas y en las musulmanas. La conexión de los musulmanes con el color negro, color que pertenece a las fuerzas del infierno, se transforma en un fenómeno casi permanente en las crónicas de los siglos XII y XIII . Encontramos la identificación del musulmán con el color negro en dos niveles; en las polémicas, que al parecer tuvieron lugar entre las clases cultas, se determinó que la sangre de Mahoma, fundador del Islam, era «sangre negra», y así se lo ligó con Satán. En el otro nivel, en la concepción popular-folklorista, que identificaba a los musulmanes con el color negro, como por ejemplo en el nombre dado a las vacas negras, llamándolas con el apodo de las mujeres musulmanas, moras.

Por el otro lado, no es corriente encontrar en las crónicas musulmanas el empleo de cualidades físicas o el color de la piel para forjar una imagen determinada. A menudo se pueden encontrar, en estas crónicas, descripciones físicas de jefes musulmanes, pero no descripciones físicas que tratan de deformar la figura del cristianismo.

En un sentido general se puede afirmar que en las crónicas cristianas aparece un grado mayor de deformación de las imá-

genes que el que aparece en las crónicas musulmanas. Este fenómeno puede ser explicado por dos motivos: primero, la concepción de las imágenes cristianas, en general, y no sólo la española, está influida grandemente por las Sagradas Escrituras y, sobre todo, en las partes con carácter apocalíptico; por lo tanto, al elevarse la tensión entre los grupos se manifiesta el concepto del conflicto según modelo apocalíptico; en segundo lugar, la historiografía cristiano-española tuvo desde el principio plena conciencia de la historia española con una particularidad propia. Esa conciencia particularista fue en aumento, llegando a su cúspide en el siglo XIII . La deformación de la imagen de los grupos externos, musulmanes, francos y otros, es un fenómeno secundario corriente en la historia cuando se cumple la toma de conciencia nacional y se refuerza la autoimagen nacionalista.

Las crónicas musulmanas, por su parte, se encuentran libres de esa doble carga; por lo tanto, sus imágenes, aun en las épocas de máxima tensión, no se sobrepasan demasiado al presentar la imagen hostil en el campo religioso. En otras palabras, no sólo la envergadura del conflicto influye sobre la dimensión de la deformación de las imágenes, sino que la influencia es también producto del tipo de cultura del grupo.

c) *Imágenes e ideología*

La historiografía moderna está dividida en cuanto al carácter del conflicto cristiano-musulmán en España. Parte de los historiadores describen la colisión desde sus comienzos, en el siglo VIII , como «Reconquista», una lucha militar con base ideológica, cuya finalidad es recuperar todo el territorio español y devolverlo al poder cristiano. Algunos ni siquiera se formulan la pregunta, sino que lo consideran como algo axiomático; mientras que otros investigadores relacionan la Reconquista con los siglos XI y XII y con el desarrollo de la idea de las cruzadas, co-

rriente en esa época, y la influencia de la penetración francesa en la España cristiana. La mayoría de los investigadores han dedicado la parte principal de su estudio al análisis del aspecto jurídico-legal dejando de lado, por lo general, la toma de conciencia y la mentalidad de los hombres de la época.

Del análisis y estudios de las imágenes y concepciones vertidas en las crónicas cristianas se infiere que los primeros signos de tensión entre ambos grupos y la manifestación del despertar de una conciencia reconquistadora sólo aparecen en las crónicas de la época de Alfonso III, en el último cuarto del siglo IX. Estos fundamentos están ausentes en las crónicas del siglo VIII. Sin embargo, tampoco los «anunciadores» del período de Alfonso III perseveran en forma consecuente. Las imágenes posteriores a Alfonso III vuelven a ser moderadas y las concepciones generales carecen de una hostilidad extremista. Uno de los hallazgos principales, para quien sigue la evolución de las imágenes, es que en la mayoría de las crónicas cristiano-españolas del siglo XII no es concebido el conflicto cristiano-musulmán con los términos de «cruzada» o de «guerra total». Esto queda revelado por varios indicantes; la imagen relativamente moderada de los musulmanes en comparación con la que aparece en las crónicas francesas o cruzadas; la complejidad y apertura de las imágenes de los musulmanes en relación a las de los grupos cristianos, como los francos, los aragoneses y otros; la patente diferenciación que se encuentra en casi todas las crónicas entre los musulmanes de al-Andalus y los del norte de África, adoptando posiciones diferentes con respecto a cada uno de esos grupos; imágenes positivas que incluyen un posible acuerdo político con los de al-Andalus y la aspiración de expulsar del territorio de al-Andalus a los nordafricanos, los almorávides y luego a los almohades. La concepción de «guerra total», en el sentido de que el enemigo no sólo es considerado impedimento

para el logro de finalidades determinadas, su propia existencia es mala, como algo repugnante que se opone a los principios y pone en peligro la existencia social en sí del grupo, tal concepción se encuentra sólo en las crónicas francesas sobre los musulmanes, y en forma completa y absoluta en la crónica del Pseudo-Turpino. En las crónicas cristianas españolas se encuentran posiciones extremistas de esa índole sólo a consecuencia de la Gran Reconquista. Una conciencia y mentalidad cruzada tuvo un gran retraso en aparecer en España, y cuando ya aparecieron, las expresiones al respecto fueron más moderadas de las de aquellos que se encontraban lejos del lugar de los acontecimientos.

Otros sucesos relacionados con el complejo de las relaciones cristiano-musulmanas influyeron también en el agudizamiento del sistema de imágenes y concepciones como, por ejemplo, el caso de los mártires de Córdoba y las campañas de Alfonso III, que tuvieron gran influencia sobre las crónicas de la época del rey; las campañas de Alfonso VI y sobre todo la conquista de Toledo, que dejó su marca en la crónica *Silense* , etc. Sin embargo, el cambio básico se produjo a consecuencia de un «acontecimiento resonante», la batalla de las Navas de Tolosa, que provocó el fuerte cambio en las imágenes. Tal cambio, que tuvo lugar en la primera mitad del siglo XIII , presenta al estudioso una gran dificultad, debido a la escasez de una literatura cronística cristiana en la segunda mitad del siglo XII y principios del siglo XIII . Antes y después de la batalla de las Navas de Tolosa el investigador debe tantear y buscar en la oscuridad, mas cuando llega a la luz, y se hace claro el cuadro, descubre que éste es completamente diferente de lo que se preveía en el período anterior a la etapa en sombras; una mentalidad hostil antimusulmana, concepciones de las cruzadas e imágenes musulmanas totalmente negativas, son las características dominantes. Es po-

sible que los cambios en las imágenes, tanto en lo ideológico como en las concepciones y la mentalidad, vino como consecuencia de sucesos militares y políticos, y no fueron ellos en sí la causa de este proceso. Dichas características de «guerra total» no duraron largo tiempo en la literatura cronística española. En una segunda vuelta, en las crónicas que concluyen el proceso de la Gran Reconquista, retornan las imágenes de los musulmanes a ser de un tono más moderado, dejando de dominar en sus concepciones la idea de la guerra total. Con toda probabilidad el reconocimiento de la necesidad de una convivencia forzada fue la causa de este cambio.

El análisis de las imágenes en las crónicas musulmanas de la época formativa y del dominio almorávide revela que el principal motivo de tensión inter-grupo se encuentra entre las comunidades andaluzas musulmanas, es decir, entre componentes étnicos. Una de las causas primordiales por las que este problema se manifestara en las crónicas en forma tan vívida reside en su criterio, que era racista y etnocentrista. Éste es el punto de partida no sólo de los árabes, sino también de los muladíes y de los bereberes. En las crónicas que tienen una clara conciencia de Guerra Santa, como la Crónica Anónima del tiempo de ʻAbd a-Raḥmān III y en *al-Muktabas* de Ibn Ḥayyān, se concibe la lucha contra los muladíes como la principal y la Guerra Santa contra ellos es llamada la «Gran Guerra Santa».

El hecho de que no haya quedado una crónica oficial almorávide o escrita por bereberes del norte africano, en la época de ese dominio, dificulta delinear un cuadro exacto de las imágenes y de una conciencia de Guerra Santa en los tiempos de esta dinastía nordafricana. Sin embargo, los testimonios de los cronistas de al-Andalus, sean de origen árabe o de origen berebere, indican un descenso significativo en el papel que cumpliera la

ideología de llevar a cabo una Guerra Santa en el seno de los círculos de historiadores y literatos.

La concepción belicosa, clara y definitivamente anticristiana se encuentra en las crónicas de la época del poderío almohade. Sin embargo, también aquí debe tomarse en cuenta que representaban principalmente las posiciones del poder berebere y no necesariamente las concepciones de la gente de al-Andalus.

d) *Autoimagen y toma de conciencia*

«El hombre de la Edad Media era, en primer lugar, musulmán o cristiano, luego era oriundo de una zona o distrito, sólo por último era francés, egipcio o alemán» (G. von Grunebaum). Esta afirmación del más importante de los investigadores modernos del Islam es aceptada, me parece, por la mayoría de los historiadores que se especializan en el medievo. Sin embargo, el análisis del complejo de las autoimágenes de ambas comunidades en España, la andaluza y la cristiana, ponen en duda dicha afirmación, al menos en lo que respecta a la zona que tratamos.

La autoimagen en las sociedades cristiana y musulmana, según aparece en las crónicas, desde el siglo VIII , está orientada hacia el pasado. En las crónicas cristianas tal orientación es comprensible por varias razones: primero, el reino visigodo que legitimó la dinastía asturiano-leonesa; segundo, el dolor por la «pérdida de España» aparece ya en la crónica mozárabe de mediados del siglo VIII ; tercero, que se transformará en un factor permanente en todas las crónicas, siendo también él herencia de la cronografía española anterior a la conquista musulmana: la concepción de unidad en la existencia territorial española, que se distingue con firmes límites del resto del mundo. En algunas crónicas esta unidad incluye también a la población musulmana, que es aceptada como parte integral de esa

unidad. Es muy posible que esos tres factores tradicionales hayan sido influidos por la obra histórica de Isidoro de Sevilla, que presentó a España como una unidad geopolítica, que se halla en el centro del universo, y a los visigodos y sus reyes, como los héroes de la nación española.

En el proceso de la construcción de la autoidentificación hispánica contribuyeron las crónicas que se ocuparon de ello, con dos fundamentos míticos, que se agregaron a la infraestuctura de la conciencia nacional española. El primero, la lucha de Pelayo y el milagro de la gruta de Covadonga, y el segundo, la protección que diera Santiago al pueblo español. El mito de Covadonga no era suficiente en sí para atraer a todos los elementos que actuaron en la España cristiana a lo largo del tiempo; tuvo lugar preponderante en la toma de conciencia hispánica sólo hasta fines del siglo IX o tal vez hasta mediados del siglo X. Este mito sirvió de punto central al reino asturiano-leonés, hasta que finalmente se convirtió en «recuerdo histórico» al que se retornaba para renovar fuerzas en las luchas presentes. La ventaja del mito de Santiago estaba en que era el patrono de todos los españoles y su actividad continuada, el apoyo a sus protegidos, no cesó jamás. No es de extrañar entonces que cuando la conciencia de reconquista se hizo patente y la lucha contra el Islam se acrecentó de hecho, ocupara el mito de Santiago un lugar preponderante en la toma de conciencia hispana.

A los cristianos de España no les era suficiente la protección general de Dios o de Jesús, su hijo, que protegían a todos los cristianos; ellos necesitaban un protector particular que defendiera en especial a la cristiandad española, ayudándola a vencer.

Otro elemento en la construcción de esa toma de conciencia es el ejemplo de los héroes españoles, mortales, reyes y caballe-

ros, que lucharon por España y por la fe cristiana: Alfonso I, Alfonso III, Fernando I, Alfonso VI, Alfonso VII, Alfonso VIII, Jaime I, Fernán González, el Cid Campeador y otros. La «identidad nacional» quedó expresada en la cronografía española cristiana desde el siglo VIII hasta el siglo XIII , nutriendo su fe en el pasado, que le sirvió de ejemplo, pero sólo de fuerza primaria, ya que es notoria la evolución que se manifiesta en la literatura y la historia, una renovación constante en la concepción de identidad nacional española.

Habrá quienes no acepten que se atribuyen sentimientos nacionales o una identidad nacional a grupos de pobladores en el medievo. Esta obra no se propuso tratar el problema nacional, por lo tanto no abriré un debate sobre la terminología técnica. Sólo diré lo siguiente: la autoimagen de los cristianos españoles, tal como se revela en las crónicas, evoluciona hacia una toma de conciencia nacional colectiva y hacia una identificación nacional española, en el sentido de un sentimiento de pertenencia o participación a lo específico del territorio español, común a todos los pobladores, incluyendo a veces a los musulmanes, superando las divisiones particularistas de los diferentes reinos. Esta relación tomó forma en la idea de una España como territorio, como una *patria* común, considerada y concebida como la *tierra elegida* . Por eso, la identidad española general (y a veces la particularista) ocupaba justamente el primer lugar y la identidad cristiana pasaba a ser secundaria.

Frente a este proceso de unificación hispano-cristiano, el Islam en al-Andalus se encontraba desde el principio desgarrado y dividido de acuerdo a líneas étnico-raciales. Los Omeyas, que dominaron el país durante casi trescientos años, estaban orientados hacia el pasado, no sólo en el sentido del tiempo, sino también en el sentido geográfico; si es que tenían una propen-

sión de patria era en relación con Siria, y cuando elogiaban a al-Andalus era por su similitud con las virtudes sirias. La literatura posterior de elogios a al-Andalus, como la de a-Sˇaqund¯ı, encontraba que lo más digno de alabanza era la gente y no el país; al-Andalus era loada por sus sabios, que actuaron en todos los terrenos, y no por ser una patria, una unidad territorial, según el modelo isidoriano, dominante en el concepto cristiano español. Por lo tanto, la idea tan corriente de patria de las crónicas cristianas no tiene un paralelo en las crónicas musulmanas. En el Islam de al-Andalus no se desarrolló el concepto de España como una unidad territorial única, que sirva de base al anhelo de «país indiviso». La principal punta de lanza de la literatura de alabanza musulmana en al-Andalus está dirigida contra sus propios hermanos de religión, los bereberes, y no contra los cristianos.

En la literatura de los muladíes, de los mismos musulmanes nacidos en España, cuyos antepasados fueron cristianos, se encuentra un fuerte sentimiento de pertenencia a España como patria (Ibn al-Qūṭiya) y a los cristianos españoles, sobre un fundamento étnico racial (Ibn Garçiya). La ventaja de España como nación geográfica, tal como aparece en las crónicas musulmanas, surge del hecho de que es el lugar donde se lleva a cabo la Guerra Santa y que es la punta de lanza sobre la frontera con los cristianos. Esta ventaja toma la forma de una concepción religiosa; la posición de *dār al-Islām* frente al *dār al-Ḥarb* . Las invasiones bereberes desde el norte de África a al-Andalus, realizadas en nombre de la superioridad del Islam sobre el cristianismo, lesionaron el carácter especial de al-Andalus, mas no lograron crear una fórmula integrable en la nueva entidad. Por el contrario, las antiguas divergencias entre la gente de al-Andalus y los bereberes continuaron siendo un factor de gran influencia en la cultura y la política de al-Andalus a lo largo de

todo el siglo XIII . De todo lo dicho hasta ahora se infiere que el Islam no consiguió aglutinar y unificar a toda la *umma* musulmana en al-Andalus, superando las diferencias y los contrastes étnicos. Siendo que, por el contrario, impidió la toma de conciencia nacional andaluza, por encima de las divisiones y diferencias entre árabes, sirios, bereberes y muladíes. Ésta fue una de las causas o, tal vez, una de las posibles explicaciones del fracaso de la sociedad andaluza, pese a su mayor evolución con respecto a la sociedad cristiana en España, tanto en el sentido cultural como en el tecnológico; las luchas intestinas musulmanas que se repetían constantemente fueron uno de los motivos por los cuales no pudieron hacer frente a la dinámica sociedad cristiana, cuyo fuerte sentimiento nacional le sirvió de fuerza motivadora de gran vigor.

Ron Barkai nació en Jerusalén en 1943 y vive en Tel Aviv. Estudió Historia de Oriente Medio y se doctoró en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Es profesor de Historia medieval en la Universidad de Tel-Aviv y uno de los máximos expertos en las relaciones entre hebreos, musulmanes y cristianos en esa época. Sus libros han sido traducidos a varias lenguas.

ÍNDICE

PORTADA INTERIOR 1
CRÉDITOS 2
ÍNDICE 3
DEDICATORIA 6
INTRODUCCIÓN 8
I. El método 9
II. Las fuentes 11
III. El tiempo 13
NOTAS A LA INTRODUCCIÓN 15
PRIMERA PARTE 18
I. LOS «HIJOS DE SARA» Y LOS «HIJOS DE AGAR» 19
1. Las primeras informaciones 19
2. Primeras concepciones: «rebeldes», «impostores», «crueles» 22
3. ¡Oh, la España perdida! 28
4. Imágenes de los días de la contraofensiva cristiana: Alfonso III 32
5. Sarracenos, caldeos y babilonios 33
6. Los hijos de Agar y de Ismael, opresores de la tierra de Gog 36
7. Luchadores por la libertad y colaboradores con el enemigo 41
8. El fin de una época 49
9. Los «pérfidos» 52

NOTAS AL CAPÍTULO PRIMERO 60
II. GUERRA CIVIL (FITNA) Y GUERRA SANTA (ŶIHĀD) 68
1. Entre conocimiento e ignorancia 69
2. De «idólatras» (mušrikūn) a «enemigos de Alá» (a'da'Allāh) 73
3. Al-Andalus es el lugar de la Guerra Santa y el califa es el muŷāhid 90
4. Entre árabes, muladíes y bereberes 100
NOTAS AL CAPÍTULO II 115
SEGUNDA PARTE 125
I. ENTRE LAS CRUZADAS Y LA COEXISTENCIA 126
1. La idea de la unidad y el particularismo 129
2. Del mito de Pelayo al culto a Santiago 134
3. Héroes, tiranos y enviados de Satanás 139
4. Los agaritas, aliados en la guerra de exterminio contra los moabitas 162
NOTAS AL CAPÍTULO PRIMERO 178
II. LA MENTALIDAD FRANCESA: UNA «GUERRA TOTAL». TEORÍA Y PRÁCTICA 187
1. Idólatras, habitantes del infierno 190
2. Traidores, desagradecidos 194
3. Carlomagno y Rolando: los héroes de la Reconquista española 196
4. Martirio y exterminio 200
NOTAS AL CAPÍTULO II 207
III. EL DILEMA DE LOS AL-ANDALUCES: «PORQUERIZOS DE LOS CRISTIANOS O CAMELLEROS DE LOS ALMORÁVIDES» 213

1. «Un pueblo cuyos reyes se llaman todos Qarlūh» 214
2. «De Rodrigo (el rey visigodo) fue conquistada España, y Rodrigo (el Cid) la recuperó» 216
3. Los montados sobre el león 225
4. Los de tez clara frente a los morenos 235
NOTAS AL CAPÍTULO III 242
TERCERA PARTE 249
I. «QUIEN CREA A LOS SARRACENOS...» 250
1. Luchar tanto contra los cristianos como contra los musulmanes 251
2. «Pro patria et fide mori» 254
3. Los servidores de Satán 266
4. Como leones y lobos que devoran rebaños de ovejas 275
5. Entre el buen musulmán y el mal musulmán 288
NOTAS AL CAPÍTULO I 301
II. DEL ENTUSIASMO DE LA GUERRA SANTA A LA ESPERANZA DE LA ISTIRŶĀ‘* 312
1. Héroes de la Guerra Santa 314
2. Hijos del demonio 317
3. Entre el «campo de la independencia» y el «campo de la esclavitud» 322
4. Entre al-Andalus y el Magreb 324
5. En favor del poder legítimo 326
6. Entre la «copa del veneno» y la «esperanza del retorno» 333
NOTAS AL CAPÍTULO II 340
EPÍLOGO 346

a) La dinámica de las imágenes 346
b) Carácter de las imágenes 347
c) Imágenes e ideología 354
d) Autoimagen y toma de conciencia 358
AUTOR 363